SCHRIFTEN ZUR ANGEWANDTEN SEELENKUNDE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
DREIZEHNTES HEFT

DIE LOHENGRINSAGE.

EIN BEITRAG
ZU IHRER MOTIVGESTALTUNG UND DEUTUNG

VON

OTTO RANK.

LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1911.

Verlags-Nr. 1911.

SCHRIFTEN ZUR ANGEWANDTEN SEELENKUNDE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
DREIZEHNTES HEFT.

DIE LOHENGRINSAGE.

EIN BEITRAG
ZU IHRER MOTIVGESTALTUNG UND DEUTUNG

VON

OTTO RANK.

LEIPZIG UND WIEN.
FRANZ DEUTICKE.
1911.

Verlags-Nr. 1911.

K. und K. Hofbuchdruckerei Karl Prochaska in Teschen.

Inhaltsübersicht.

Nie sollst du mich befragen,
noch Wissens Sorge tragen,
woher ich kam der Fahrt,
noch wie mein Nam' und Art!

I.

Die Sage von Lohengrin, dem Ritter mit dem Schwane, ist durch Richard Wagners eindrucksvolles Musikdrama dem modernen Empfinden nahe gebracht und man darf wohl sagen vertraut worden. Eine Untersuchung, welche sich zunächst den dem Wagnerschen Drama zu Grunde liegenden Stoffquellen zuwendet, sieht sich daher in die glückliche Lage der attischen Tragiker versetzt, welche bekanntlich die Kenntnis der Stoffe, die sie ihren Darstellungen zu Grunde legten, bei den Zuhörern voraussetzen und darum ein um so intimeres Eingehen auf das feinere Detail der Ausführung erwarten durften. Um dieses unschätzbaren Vorteils willen sei es gestattet, mit Verzicht auf den leichter gangbaren Weg der historischen Betrachtung, von dem wohl allgemein bekannten Lohengrin-Drama — auf dessen Gestaltung und Dichter erst am Schlusse unserer Ausführungen ein Licht fallen kann — auszugehen und die Hauptzüge seines Inhalts dem Leser kurz in Erinnerung zu rufen.

Der meisterhaft aufgebaute erste Akt versetzt uns nach Antwerpen an das Ufer der Schelde mitten in die Ereignisse. Friedrich Graf von Telramund, ein brabantischer Edler, tritt als Kläger vor König Heinrich dem Ersten, dem Vogler, auf. Er beschuldigt Elsa, die Tochter des Herzogs von Brabant, die ihr Vater auf dem Sterbebette seinem Schutze anvertraut und ihm verlobt habe, des Mordes an ihrem kleinen Bruder Gottfried, durch dessen Beseitigung sie die Herrschaft über Brabant, die Verweigerung der Heirat mit ihm, ihrem Lehnsmanne, und die Fortsetzung einer geheimen Buhlschaft angestrebt habe. Ihr Land jedoch, auf das auch seine Gemahlin Ortrud ein Anrecht habe, spreche er als

nächster Verwandter des Herzogs für sich an. Da Elsa zu ihrer Verteidigung nichts vorzubringen weiß und nur in schwärmerischer Verzückung einen wunderbaren Traum berichtet, der ihr die Ankunft eines herrlichen Ritters zur Verteidigung ihrer Unschuld verkündet habe, wird Telramund zuversichtlicher und erbietet sich stolz im Bewußtsein seines Ansehens und seiner Tapferkeit die Beschuldigungen im Gotteskampf zu erhärten. Elsa weiß keinen realeren Streiter für ihr Recht zu nennen, als den im Traum geschauten Ritter, dessen sie harren will und dem sie die Krone von Brabant sowie ihre Hand im voraus als Kampfpreis bestimmt. Schon scheint Elsas Sache verloren, da sich nach zweimaligem Aufruf kein Kämpfer für sie meldet. Da erscheint plötzlich auf Elsas inbrünstiges Gebet im Augenblick der höchsten Not der von ihr ersehnte Ritter, wie er ihr im Traume erschienen war. In einem Nachen, den ein Schwan an goldener Kette zieht, kommt der Ritter, in glänzender Silberrüstung, aufrecht stehend auf sein Schwert gelehnt, den Fluß herabgeschwommen. Während er ans Land steigt, den Schwan mit freundlichen Worten verabschiedet, den König begrüßt und auf Elsa, deren Person, Name und Bedrängnis ihm bekannt scheint, zutritt, ist das erwartungsvolle Staunen aller auf ihn gerichtet. Elsa sinkt ihm zu Füßen und begrüßt ihn als ihren Retter, dem sie sich völlig anvertraue und ergebe. Doch der Ritter stellt mit besonderem Nachdruck eine Bedingung, von deren Einhaltung die Möglichkeit ihrer Heirat und das künftige Glück ihrer Ehe abhänge: sie dürfe ihn niemals fragen, noch danach forschen, woher er gekommen sei, wie er heiße und wer er wäre; sonst müßte er auf ewig von ihr scheiden. Im Wonnetaumel der ersten Überraschung verpflichtet sich Elsa zur Einhaltung des Gebotes und der Ritter gesteht ihr seine Liebe. Nun tritt er für sie in die Schranken und besiegt nach kurzem Waffengange den Grafen von Telramund, dem er in seinem Edelmute das verfallene Leben schenkt. Im Jubel des Volkes und der beiden Liebenden schließt der erste Akt, jedoch nicht ohne das Aufkeimen eines Racheplanes für ihren entehrten Gemahl bei Ortrud anzudeuten.

Der zweite Aufzug beginnt in der Nacht des so ereignisreichen Tages auf der Burg zu Antwerpen. Friedrich überhäuft sein Weib mit Vorwürfen, aus denen wir erfahren, daß sie — eine zweite Lady Macbeth — die eigentliche Anstifterin der ganzen Anklage und damit auch die Urheberin alles Unglücks ist. Doch sie weiß den verzweifelten Mann neuerdings zu betören, daß er durch einen Zaubertrug, den er brechen könnte, besiegt worden sei. Hätte er seinen Gegner im Kampfe nur des kleinsten Gliedes, ja bloß eines Fingers Spitze beraubt, so wäre der kühne Held des Zaubers verlustig und in seiner Gewalt gewesen. Auch die Frage nach

Namen und Herkunft habe der Ritter nur darum verboten, weil mit ihrer Nennung seine Zaubermacht ein Ende habe. Da aber nur Elsa es vermöge, ihm sein Geheimnis zu entreißen, so gelte es, ihren Argwohn zu wecken und sie zur Fragestellung zu verleiten. Diese Aufgabe nimmt Ortrud auf sich, indem sie sich unter dem Scheine heuchlerischer Zerknirschung das Vertrauen Elsas wieder zu erwerben weiß, die bei Nacht das dämonische Weib und mit ihr den bösen Zweifel bei sich einläßt.

Inzwischen ist der Morgen des Hochzeitstages angebrochen. Als der Zug mit dem Brautpaar an der Spitze sich dem Münster nähert, tritt Ortrud vor allem Volke der Braut mit Verdächtigungen des unbekannten Ritters entgegen, während der geächtete Telramund den reinen Helden vor König und Volk der Zauberei anzuklagen wagt und ihn auffordert, Namen und Herkunft zu nennen. Der Ritter weist seine Frage mit der bedeutungsvollen Motivierung zurück, daß er nur Elsa allein Antwort zu geben verpflichtet sei. Während der Schwanritter von allen Umstehenden des vollen Vertrauens versichert wird, erbietet sich Telramund heimlich der in innerem Kampfe ringenden Elsa das Geheimnis ihres Gatten bei voller Wahrung seiner Treue und Beständigkeit zu verschaffen, wenn sie ihm nachts gestatten wollte, ihn nur einer Fingerspitze zu berauben. Der Held weist die Versucher von hinnen und stellt die in ihrem Glauben schwankend gewordene Elsa, ehe sie zur Trauung schreiten, vor die Wahl, die verbotene Frage zu tun, wenn es sie dazu dränge. Doch ihre Liebe siegt über den Zweifel und der Hochzeitszug betritt den Münster. Wieder bereitet eine drohende Gebärde Ortruds darauf vor, daß das junge Glück nicht von langer Dauer sein werde.

Der Schlußakt setzt am Abend des Hochzeitstages im Brautgemach der Neuvermählten ein. Diese tauschen die Versicherung gegenseitiger Zuneigung sowie Zärtlichkeiten aus. Nach Art der Liebenden gestehen sie die Empfindung, daß sie einander geahnt hätten, ohne doch von einander Kenntnis besessen zu haben. Immer sucht Elsa, wie von einer fixen Idee besessen, das Gespräch auf sein Geheimnis hinzulenken und ihn, ohne direkte Anfrage, zur Offenbarung desselben zu bewegen. Seine zurückweisende Haltung, welche die Frau mit einigen Andeutungen seiner hohen und edeln Herkunft zu beruhigen hofft, läßt sie für den Bestand ihres Glückes fürchten und entflammt ihre Neugierde noch unbezwinglicher. In ihrer angstvollen Halluzination des Schwanschiffes, von dem sie fürchten muß, daß es ihr den Gatten eines Tages auf ebenso geheimnisvolle Weise entführen werde, wie es ihn herbeibrachte, stellt sie die verbotenen Fragen, noch ehe der bestürzte Gatte sie daran zu hindern vermag. Im selben Augenblick

stürzt der bewaffnete Telramund mit vier Verschworenen in das Brautgemach. Elsa, die ihn bemerkt hat, reicht ihrem Gatten mit dem Rufe: »Rette dich!« sein Schwert, von dem Telramund getroffen tot zu Boden sinkt. Der Schwanenritter befiehlt hierauf, die Leiche Telramunds und seine Gemahlin Elsa vor den König zu bringen, wo er vor allem Volke Namen und Herkunft verkünden werde.

Mittlerweile dämmert der Morgen dieser unseligen Brautnacht, der uns wieder an den Schauplatz am Ufer der Schelde zurückversetzt, wo der geheimnisvolle Recke angekommen war. Nun aber hat sich die Situation gewendet: es erscheint jetzt der hoffnungsvolle Held selbst, der die Brabanter ins Feld führen sollte, als Ankläger: sowohl des Meuchlers Telramund als auch seiner eigenen Gattin, die sein Vertrauen so schwer getäuscht hatte. In feierlicher Erzählung enthüllt er hierauf der erwartungsvoll lauschenden Menge das Geheimnis seiner Herkunft. Vom heiligen Gral auf Monsalvat sei er als einer der Gralsritter ausgesandt worden, um der bedrängten Unschuld Recht zu erstreiten, was nach den Geboten der Gralsritterschaft nur durch Wahrung seiner geheimnisvollen Herkunft möglich sei. Nun, da er diese enthüllen müsse, dürfe er nicht länger bleiben. Sein Vater sei der Gralkönig Parzival, er selbst sei Lohengrin genannt. Dem Bitten und Drängen Elsas, des Königs und des Volkes, doch zu bleiben, darf Lohengrin nicht nachgeben und schon erscheint auch der Schwan mit dem Nachen zur letzten traurigen Fahrt. Schmerzlich bewegt, nimmt Lohengrin von seiner jungfräulichen Gattin Abschied und eröffnet ihr noch, daß sie durch ihren Ungehorsam nicht nur ihr junges Eheglück zerstört, sondern auch die Erlösung ihres totgewähnten Bruders Gottfried vereitelt habe, der nach einem Jahre glücklichen Ehelebens in des Grals Geleite zurückgekehrt wäre. Er sagt jedoch sein späteres Erscheinen voraus und hinterläßt ihm sein Horn, sein Schwert und einen Ring zum Andenken. Als Lohengrin eben den Kahn besteigen will, erscheint Ortrud und verkündet jubelnd, daß sie den Schwan an der Kette, die er trägt, als den von ihr verzauberten Gottfried, den Erben von Brabant, erkenne, dessen Erlösung nun verwirkt sei. Da sinkt Lohengrin zu einem stummen Gebete feierlich auf die Knie; das Erscheinen der weißen Gralstaube verkündet ihm Erhörung seines Gebetes. Er löst dem Schwan die Kette, worauf dieser sogleich untertaucht und an seiner Stelle hebt Lohengrin einen schönen Knaben in glänzendem Silbergewande — Gottfried — aus dem Flusse an das Ufer. »Bei seinem Anblick sinkt Ortrud mit einem Schrei zusammen. Lohengrin springt schnell in den Kahn, den die Taube an der Kette gefaßt hat und sogleich fortzieht.« Gottfried verneigt sich als Erbe von Brabant vor dem

König und eilt dann in Elsas Arme, die den Blick auf das Ufer gerichtet, nach dem Ausruf: »Mein Gatte! Mein Gatte!« an ihm langsam entseelt zu Boden gleitet.

Dies sind die Hauptzüge der Handlung, die Wagner mit unübertrefflicher Meisterschaft dramatisch wirksam zu gestalten wußte und die wir entsprechend der Dreiteilung des Dramas auf folgende Formel reduzieren können: Geheimnisvolle Ankunft — Heirat — und Abfahrt des Helden. Als Motivierungen dieses Ganges der Handlung werden folgende Verbindungsglieder eingeführt: seine Ankunft erscheint motiviert durch die fälschliche Beschuldigung einer reinen Jungfrau, deren Bedränger der unbekannte Held besiegt; die Heirat mit ihr ist eine natürliche Folge ihrer Errettung; das Scheiden des Gatten wird motiviert durch ihre Übertretung des Verbotes, nach seinem Namen und seiner Herkunft zu fragen.

Dieses Gerippe der Handlung sowie eine Reihe teils ergänzender, teils ausschmückender Einzelheiten hat Wagner, dessen intensives Interesse und feines Verständnis für die Volkspoesie ja hier nicht hervorgehoben zu werden braucht, in der Sagenüberlieferung vorgefunden, der wir uns nun gleichfalls zuwenden wollen. Die Quellen, aus denen der Dichterkomponist die Anregung und das Material zu seinem Lohengrin-Drama schöpfte, sind uns genau bekannt und leicht zugänglich (Kapp S. 143; Golther: Wagner).

Die erste Kenntnis des Lohengrinstoffes erhielt Wagner zur Zeit seines ersten Pariser Aufenthaltes (1841), als er mit dem Plane zu seinem »Tannhäuser« beschäftigt war. In der um die Mitte des XIII. Jahrhunderts entstandenen Dichtung: »Der Sängerkrieg auf der Wartburg« (»Wartburgkrieg«) wird die Lohengrinsage erzählt. Vorher hatte schon Wolfram von Eschenbach (gest. um 1220), dessen Gestalt Wagner sehr vertraut geworden war, am Schlusse seines epischen Gedichtes: »Parzival« (str. 824—826) die Sage vom Gralritter Loherangrîn kurz berichtet. Woher er den Stoff hatte, läßt sich bei der Knappheit seiner Erzählung, die manchen Zug verschweigt oder nicht kennt, mit Sicherheit nicht sagen. Da Wolfram

aber in dem Gedichte selbst als seine Quelle den »Meister Kyot«, den provencalischen Dichter Guiot de Provins nennt und auch sonst nach französischen Vorbildern — wie Chrétien von Troyes, der um 1170 einen Roman vom heiligen Gral schrieb*) — arbeitete, lag es nahe, auch für die Lohengrinsage an eine Entlehnung aus altfranzösischer Quelle zu denken. Auf Grund entsprechender Zeugnisse haben nun Martin (Afda. V., 86) und nach ihm Golther (Lohengrin, S. 122 ff.) angenommen, daß Wolfram die Verknüpfung der altfranzösischen Sage vom chevalier au cygne mit dem Gral, mit dem sie ursprünglich nichts zu tun hatte, bereits in seinem französischen Muster vorgefunden habe, wie sie sich auch bei Gerbert (gegen 1220), einem Fortsetzer des Chrestien, finde (Inhaltsauszug bei Birch-Hirschfeld, S. 102—107). Also nur die besondere Art der Verknüpfung, nicht diese selbst, sieht Golther als das Werk Wolframs an. Der höfische Dichter sah in der verhängnisvollen Frage, die in der Leidensgeschichte des Gralkönigs Anfortas eine so große Rolle gespielt hatte, das einigende Band. Die Frage nach Namen und Geschlecht der Gralsritter sei deshalb verboten gewesen, weil das Fragen an sich die Templeisen an das harte Los des Anfortas erinnerte, dem die erlösende Frage solange ferne geblieben war (Parz. str. 819). Der einfältige Jüngling Parzival hätte nur nach den Wundern der Gralsburg und nach der Krankheit ihres Königs fragen müssen, um Anfortas von seinem Leiden zu erlösen und sich selbst zum König zu machen. Aber von seiner Mutter in absichtlicher Unkenntnis der Welt erzogen und von Gurnemans, der später Vaterstelle bei ihm vertrat, gelehrt, niemals zu viel zu fragen, unterläßt er in seiner »Tumpheit« die Frage und wird zur Strafe dafür von der furchtbaren Botin des Grals, Kundrie, ruhelos umhergejagt, bis er endlich nach langen mühevollen Leiden den Weg zur Gralsburg und damit ihre Krone gewinnt. Aber noch rächt sich seine Schuld —

*) »Chrétien von Troyes hatte wohl in seinem anderen Roman: Ereck und Enyte die Lohengringeschichte übereinstimmend mit dem mittelhochdeutschen Gedicht erzählt« (Görres, LIX).

und hier knüpft Wolfram die beiden Sagen aneinander — an allen Gralsrittern, also auch an seinem Sohne Lohengrin, welche jede Frage nach ihrer Herkunft strenge verbieten und bei Übertretung des Verbotes wieder in die Ferne ziehen müssen, wie einst der umherirrende Parzival (Hagen, S. 552). Wie man sieht, ist trotz dieser geistreichen, vom poetischen Standpunkte wohl zu rechtfertigenden Interpretation die Verknüpfung dieser beiden »Fragemotive«, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten, eine ziemlich äußerliche geblieben. Wird auch das Hauptgewicht auf die gebotene und verbotene Frage Parzivals und Lohengrins gelegt, so handelt es sich doch bei Lohengrin um eine spezielle Frage nach Namen und Herkunft, während auf Grund der Anfortassage, wie Bloete richtig bemerkt (Zfda. 42, S. 27), eigentlich jede Art von Frage verhaßt sein müßte. »Bei Anfortas handelt es sich um eine »Mitleidsfrage«, bei Lohengrin um eine »Erkundigungsfrage« (Bloete l. c., Anmkg.). Ist also diese interessante, wenn auch nicht gerade glückliche Verknüpfung der beiden Fragemotive wahrscheinlich als Wolframs Leistung zu betrachten, so läßt sich mit voller Sicherheit sagen, daß der Name Loherangrîn sowie die Vaterschaft Parzivals Erfindungen Wolframs sind (Golther: Lohengrin S. 128), dessen Vorliebe überhaupt auf Einführung einer möglichst großen Zahl exotischer Namen gerichtet war. In den französischen Fassungen des chevalier au cygne, auf die wir später zurückkommen werden, findet sich der Name Lohenangrîn — den Bartsch (S. 144 f.) übrigens für einen ursprünglich deutschen hält — nirgends für den Schwanenritter, der gewöhnlich namenlos, bloß als chevalier au cygne bezeichnet oder in Anlehnung an den biblischen Elias, der im Feuerwagen (Hagen, S. 555), und den griechischen Helios, der im Sonnenwagen über das Firmament fährt (Golther, S. 106 Anmkg.), Helias genannt wird. Für Wolfram war der Name des vom Gral ausgesandten Schwanritters dadurch gegeben, daß er bereits im XV. Buche für die Söhne Parzivals die Namen Kardeiz und Loherangrîn gewählt hatte. Als er dann den jüngsten Sohn des Gralkönigs zum Schwanritter machte, war er an den Namen Loherangrîn gebunden. Den

Namen selbst, der an das altfranzösische Garins li Loherains, Garin der Lothringer, den Namen eines berühmten karolingischen Epenhelden, li Loherens Garin, erinnert, dürfte Wolfram in einer seiner Quellen vorgefunden haben (Zf. d. Phil. 3, 451), hat ihn jedoch ganz willkürlich dem Schwanritter beigelegt, den wir heute fast nur noch unter diesem ihm ursprünglich völlig ferne liegenden Namen kennen.

Wie die eigentümliche Verknüpfung der Gralsage mit dem Schwanritter, dessen neuer Name und seine Abstammung von Parzival als Erfindungen Wolframs gelten müssen, so hat der höfische Dichter auch der Sage selbst, wenn auch mit Wahrung ihrer Hauptzüge, eine eigentümliche Gestalt gegeben, die es von vornherein als sicher erscheinen läßt, daß Wagner außerdem noch andere Quellen, denen er die bei Wolfram fehlenden Züge entnehmen konnte, benützt haben muß. So fehlt vor allem bei Wolfram der Zweikampf des Schwanenritters mit dem Bedränger der edlen Frau, »der sich überall in den Bearbeitungen der Schwanensage, nur nicht bei Wolfram und im jüngeren Titurel, als ein Hauptknotenpunkt der Begebenheiten, wenngleich in der verschiedensten Motivierung und äußeren Kolorierung findet« (Rükkert, S. 242). Das Fehlen dieses Zuges bedingt eine Reihe weiterer Änderungen. Während nämlich in den gangbaren Darstellungen der Schwanritter für das Erbe einer verwitweten Fürstin streitet und als Siegeslohn die Hand ihrer Tochter gewinnt, ist bei Wolfram mit dem Wegfall des feindlichen Bedrängers auch die alte Herzogin überflüssig geworden, eine Modifikation, deren Bühnenwirksamkeit Wagners sicherer dramatischer Blick für seine Darstellung festhielt. Auch hat bei Wolfram die junge Fürstin von Brabant sich nicht den Haß und die Anklage eines zurückgewiesenen Bewerbers zugezogen, sondern sie hat die Männer überhaupt verschworen und gelobt, sich nur jenem Manne zu vermählen, den ihr Gott zusenden werde. Dieser Mann erscheint in Gestalt des Schwanenritters, der sie unter der Bedingung, die Frage zu vermeiden, die hier in den Vordergrund gerückt ist, heiratet und mehrere Kinder mit ihr zeugt, bis er

durch ihre Frage vertrieben wieder im Nachen, den der Schwan zieht, nach Munsalvaesche zurückkehrt. Da sich diese Abweichungen von der Überlieferung, die insbesondere die Gewinnung der Gattin betreffen, in Wolframs Vorlage nicht finden konnten (Golther, S. 125), war die literarhistorische Kritik vor die Frage gestellt, ob Wolfram diese Züge anderwärts entlehnt oder ob er sie selbständig erfunden habe; im ersten Falle mußte man sich weiter fragen, wo das Vorbild zu suchen wäre, im zweiten Falle, aus welchem Grunde er sich zu einer derartigen Modifikation entschlossen haben mochte. Die erste Möglichkeit schien dadurch ausgeschlossen, daß die Wolframsche Version in keiner seiner möglichen Quellen ihr Vorbild fand. Es blieb also nur die zweite Möglichkeit offen, daß sie eine selbständige poetische Umbildung des gegebenen Sagenstoffes darstelle, wofür unter anderem auch die Wolfram eigentümliche keusche und innige Zeichnung der jungen Fürstin spräche. Schwieriger ist die Frage nach dem Grunde dieser Umbildung bei dem sonst seinen Quellen ziemlich getreu folgenden Dichter zu beantworten, wenn man Golther nicht auf den bequemen, aber gänzlich uninteressanten Ausweg folgen will, daß Wolfram seine Quellen in der ihm vielleicht nicht völlig geläufigen französischen Sprache teils nur halb und flüchtig gelesen, teils den Sinn nicht immer verstanden und die so entstandenen Lücken so gut es ging mit Hilfe seiner reichen Phantasie ausgefüllt habe. Ansprechender und interessanter ist die Auffassung von Bloete (Zfda. 42), weil sie nicht nur Wolframs Abweichungen vom Sagenstoff als bewußte dichterische Absicht verständlich macht, sondern zugleich das noch gar nicht aufgeworfene Problem befriedigend löst, wieso der Dichter überhaupt dazu kam, an den Schluß seines Parzivalepos ganz unvermittelt und scheinbar zusammenhanglos die Schwanrittersage anzuhängen. Bloete weist nämlich darauf hin, daß die Schwanrittersage, die wegen ihres fesselnden Inhaltes selbst so häufig und mit so umständlicher Breite erzählt worden war, in Wolframs Gedicht einen ganz bestimmten Zweck zu erfüllen habe (S. 27). Wolf-

ram schildert in seinem »Parzival« das Leben der Gralsritterschaft, die mit Ausnahme des vermählten Königs zu strenger Keuschheit verpflichtet war; diese galt jedoch nur im Gebiete des Grales selbst, während außerhalb desselben die im Dienste des Grales stehenden Männer und Frauen nicht nur dieser Verpflichtung enthoben, sondern geradezu verpflichtet waren, Kinder zu zeugen, die dann für den Gralsdienst aufgezogen wurden. Zu diesem Zwecke wurden nun von Zeit zu Zeit Ritter und Jungfrauen des Grales ausgesandt; während aber die Frauen wie Herzeloyde (str. 494) und später Repanse de Schoye öffentlich mit ihrem Gemahl die Gralsburg verließen, durften die Ritter nur heimlich (»verholne«) in die Fremde ziehen, um dem Gral Kinder zu gewinnen. Daraus erklärt sich nun, »warum am Ende der Dichtung gerade der Stoff vom Schwanritter angehängt wurde. Nicht etwa weil in Parzivals, Anfortas und des Schwanritters Leben eine Frage eine bedeutende Rolle spielt, obgleich der Dichter auf die Frage großen Nachdruck legt. Auch nicht weil er vielleicht die Verbindung in der Überlieferung vorfand. Sondern mit der (unmittelbar vor der Lohengrinerzählung geschilderten) Vermählung der Repanse (XVI) war von neuem eine Graldienerin öffentlich vergeben worden. Dies muß den Dichter daran erinnert haben — die Behandlung des Schwanritters als Anhang weist darauf hin —, daß es für die zweimal (IX, 494, 13. 495, 2) betonte heimliche Entsendung eines Graldieners im ganzen Gedicht noch kein Beispiel gab. Und unter allen Stoffen war der von dem geheimnisvoll ankommenden Schwanritter der geeignetste« (Bloete). Aber auch die Abweichungen Wolframs werden aus dem Umstand verständlich, daß in seiner so benützten Schwanrittersage nur die in den Vorschriften der Gralsritterschaft erwähnten Bedingungen zum Ausdruck zu kommen brauchten. Wolframs Version ist also bedingt durch die besondere Art seiner Verknüpfung des Schwanritters mit der Gralsage. Nach den Satzungen des Grales »werden Gralsritter nicht in herrenlose Länder geschickt, strittige Angelegenheiten zu schlichten, sondern ein

Gralsritter zieht in ein fremdes Reich, um Fürst des Landes zu werden, sich wie der Gralkönig eine Gemahlin zu nehmen und mit ihr schöne Kinder zu erzeugen« (Bloete).

Von Wolfram, der die Schwanrittersage in so eigenartiger Auffassung und Umbildung aus ihrer französischen Heimat nach Deutschland verpflanzte, nahm eine deutsche Sonderentwicklung des chevalier au cygne ihren Ausgangspunkt, die durch Beibehaltung des dem Schwanenritter von Wolfram beigelegten Namens Loherangrîn sowie seiner Beziehung zum Gral ihre direkte Abhängigkeit vom Dichter des Parzivalepos verrät. So hat Albrecht von Scharfenberg im Anschluß an Wolframs Titurelfragmente (v. Zfda. 25, 189 ff.) um 1270 in seinem »jüngeren Titurel« (5882, 4) den deutschen Namen des Schwanritters beibehalten, ebenso wie das um 1258 vollendete mittelhochdeutsche Heldengedicht: »Lohengrîn« (hg. von Görres; von Rückert; übersetzt von Junghaus), dessen Verfasser unbekannt ist. Wie Lachmann (Jen. Lit.- Zeitg., 1820, Nr. 97) zuerst ausgesprochen und nach ihm Elster in scharfsinniger Weise ausgeführt hat, haben wir darin ein Werk zweier Dichter zu sehen, deren verschiedener Anteil durch Elsters Untersuchung sichergestellt ist (1)*). »Das Gedicht Lohengrin ist erhalten in Bearbeitungen aus dem Ende des XIII. Jahrhunderts, ferner teilweise in der Kolmarer Liederhandschrift und in der Umarbeitung eines Meistersängers (hg. von Steinmeyer), welche den Helden Lorengel, umgebildet aus Lorengrin, Lorenglin, benennt. Das ganze Gedicht gibt gekürzt wieder Ulrich Füterer: Abentewr von hern lohergrim (Inhaltsangabe bei Hoffstätter)« (Golther, S. 130) (2). Eine von Wolframs Einfluß unabhängige Sonderstellung in der deutschen Entwicklung der Schwanrittersage nimmt der um 1280 unmittelbar nach einem französischen Texte behandelte Schwanritter Konrads von Würzburg (hg. von Roth) ein, der die Sage in Nimwegen unter Karl dem Großen spielen läßt. Doch verrät auch das Lohengringedicht durch eine Reihe neuer Züge, daß

*) Die in Klammer stehenden Zahlen beziehen sich auf die Nachweise und Anmerkungen am Schlusse der Arbeit.

es nicht bloß eine breite Ausspinnung von Wolframs Version darstellt, sondern auch aus anderen, vermutlich wieder französischen Quellen geschöpft hat. Diesem Gedichte verdankt Wagner sowohl die Hauptzüge der Handlung wie eine Reihe nicht unwesentlicher Details; es darf uns aber bei einem Dichter von der Gestaltungskraft und Innerlichkeit eines Wagner nicht wundern, wenn er dieses »altdeutsche Gedicht als das dürftigste und platteste, was in dieser Art auf uns gekommen ist« bezeichnet und hinzusetzt: »Ich fühle mich in der Befriedigung des Reizes sehr glücklich, die fast ganz unkenntlich gewordene Sage aus dem Schutt der schlechten prosaischen Behandlung des alten Dichters erlöst und durch eigene Erfindung und Nachgestaltung sie wieder zu ihrem reichen hochpoetischen Wert gebracht zu haben.« (Nach Kapp, S. 143.) Diese Bedeutung des alten Lohengringedichtes für die Konzeption und Gestaltung des Wagnerschen Musikdramas mag es rechtfertigen, etwas länger bei seinem Inhalt zu verweilen, der uns, bevor wir an die Deutung der Sage gehen, ihre Grundzüge nochmals in geschlossener Form in Erinnerung bringen mag. Wir sehen dabei von der Einkleidung der Sage, die hier beim Sängerkrieg auf der Wartburg dem Dichter Wolfram von Eschenbach in den Mund gelegt wird, sowie von der am Schlusse behandelten Geschichte und Nachkommenschaft König Heinrich I. ab, in dessen Regierungszeit (919—936) und politische Geschichte die Sage von Lohengrin hier verwoben erscheint. Die Sage selbst teilen wir in der unnachahmlichen Wiedergabe der Brüder Grimm: Lohengrin zu Brabant (Deutsche Sagen, 2. Teil, S. 306) mit und wollen dabei gewisse von Wagner übergangene oder umgebildete Details für unsere spätere Untersuchung hervorheben.

Der Herzog von Brabant und Limburg starb, ohne andere Erben als eine junge Tochter Els oder Elsam zu hinterlassen; diese empfahl er auf dem Todbette einem seiner Dienstmannen, Friedrich von Telramund. Friedrich, sonst ein tapferer Held, der zu Stockholm in Schweden einen Drachen getötet hatte, wurde übermütig und warb um der jungen Herzogin Hand und Land, unter dem falschen Vorgeben, daß sie ihm die Ehe gelobt hätte.

Da sie sich standhaft weigerte, klagte Friedrich bei dem Kaiser, Heinrich dem Vogler; und es wurde Recht gesprochen, daß sie sich im Gotteskampf durch einen Helden gegen ihn verteidigen müsse. Als sich keiner finden wollte, betete die Herzogin inbrünstig zu Gott um Rettung. Da erscholl weit davon zu Montsalvatsch beim Gral der Laut der Glocke, zum Zeichen, daß jemand dringender Hilfe bedürfe. Alsobald beschloß der Gral, den Sohn Parzivals, Lohengrin, danach auszusenden. Eben wollte dieser seinen Fuß in den Stegreif setzen, da kam ein Schwan auf dem Wasser geflossen und zog hinter sich ein Schiff daher. Kaum erblickte ihn Lohengrin, als er rief: »Bringt das Roß wieder zur Krippe; ich will nun mit diesem Vogel ziehen, wohin er mich führt.« Speise, im Vertrauen auf Gott, nahm er nicht in das Schiff; nachdem sie fünf Tage über Meer gefahren waren, fuhr der Schwan mit dem Schnabel ins Wasser, fing ein Fischlein auf, aß es halb und gab dem Fürsten die andere Hälfte zu essen. So wurde der Ritter von dem Schwan gespeist.

Unterdessen hatte Elsa ihre Fürsten und Mannen zu einer Landsprache nach Antwerpen berufen. Gerade am Tage der Versammlung sah man einen Schwan die Schelde herauf schwimmen, der ein Schifflein zog, in welchem Lohengrin auf sein Schild ausgestreckt schlief. Der Schwan landete bald am Gestade und der Fürst wurde fröhlich empfangen. Kaum hatte man ihm Helm, Schild und Schwert aus dem Schiffe getragen, als der Schwan sogleich zurückfuhr. Lohengrin vernahm nun das Unrecht, welches die Herzogin litt, und übernahm es gern, ihr Kämpfer zu sein. Elsam ließ hierauf alle ihre Verwandten und Untertanen entbieten; in Mainz wurde das Gestühl errichtet, wo Lohengrin und Friedrich in Gegenwart des Kaisers kämpfen sollten. Der Held vom Gral überwand Friedrich; dieser gestand, die Herzogin angelogen zu haben, und wurde mit Schlägel und Barte (Beil) gerichtet. Elsa fiel nun dem Lohengrin zu Teil, die längst einander liebten. Doch behielt er sich insgeheim vor, daß sie alle Fragen, welches Stammes er sei und woher er gekommen wäre, zu vermeiden habe: denn sonst müßte er sie augenblicklich verlassen, so daß sie ihn nimmer wiedersähe.

Eine Zeitlang verlebten die Eheleute in ungestörtem Glück und Lohengrin beherrschte das Land weise und mächtig. Auch dem Kaiser leistete er auf den Zügen gegen die Hunnen und Heiden große Dienste. Es trug sich aber zu, daß er einmal im Speerwechsel den Herzog von Cleve herunterstach, so daß dieser den Arm brach. Neidisch redete da die Clever Herzogin laut unter den Frauen: »Ein kühner Held mag Lohengrin sein und Christenglauben scheint er zu haben; schade, daß Adels halben sein Ruhm

gering ist; denn niemand weiß, woher er ans Land geschwommen kam.« Dieses Wort ging der Herzogin von Brabant durch das Herz, sie errötete und erblich. Nachts im Bette, als ihr Gemahl sie in Armen hielt, weinte sie und er sprach: »Was ist dir, Elsa mein?« Sie antwortete: »Die Clever Herzogin hat mich zu tiefen Seufzern gebracht.« Aber Lohengrin schwieg und fragte nicht weiter. Die zweite Nacht ging es ebenso. Allein in der dritten Nacht konnte sich Elsa nicht länger halten und sprach: »Herr, zürnt mir nicht! Ich wüßte gern, um unserer Kinder willen, von wannen ihr geboren seid; denn mein Herz sagt mir, ihr seid reich an Adel.« Als nun der Tag anbrach, erklärte Lohengrin öffentlich, woher er stamme: daß Parzival sein Vater sei und Gott ihn vom Gral hergesandt habe. Darauf ließ er seine beiden Kinder bringen, die ihm die Herzogin geboren hatte, küßte sie, befahl, ihnen Horn und Schwert, das er zurücklasse, wohl aufzuheben und sagte: »Nun muß ich auf die Fahrt!« Der Herzogin ließ er das Fingerlein, das ihm einst seine Mutter geschenkt hatte. Da kam mit Eile sein Freund, der Schwan geschwommen, hinter ihm das Schifflein; der Fürst trat hinein und fuhr übers Wasser wieder in den Dienst des Grals. Elsa sank ohnmächtig nieder, daß man mit einem Keil ihre Zähne aufbrechen und ihr Wasser eingießen mußte. Den jüngeren der Knaben, Lohengrin, beschloß die Kaiserin um seines Vaters willen zu behalten und ihn wie ihr eigenes Kind zu erziehen. Die Witwe aber weinte und klagte ihr übriges Leben lang um den geliebten Gemahl, der nimmer wiederkehrte.

Die im Vorstehenden aufgezeigte und verfolgte Sonderentwicklung der unter dem Namen Lohengrin auf deutschen Boden verpflanzten Schwanrittersage war Wagner wohl bekannt, als er im Sommer 1845, vier Jahre nach dem Auftauchen des ersten Planes zum Lohengrin, an den Entwurf einer Textskizze ging. Aber nun erscheint der Lohengrin der Phantasie des Dichters nicht mehr als isolierte Gestalt, sondern als erstes Glied einer Trilogie, die den Lohengrinstoff über die »Meistersinger von Nürnberg« hinweg mit dem »Parzival« verbinden sollte (Chop, S. 4). Mitten in der ersten Niederschrift des Entwurfs seiner »komischen« Oper drängte es jedoch den rastlos schaffenden Dichter mit unwiderstehlicher Gewalt zur Gestaltung des Lohengrin, den er in der kurzen Erholungszeit seines Marienbader Aufenthalts so weit

förderte, daß er bereits Mitte November im Freundeskreise die eben beendete Dichtung vorlesen konnte (Glasenapp, II, 2). Die mächtige Anziehungskraft, die der Lohengrin nun auf ihn ausübte, äußert sich am deutlichsten in der impulsiven Konzeption des Stoffes, der dem Meister schon seit seiner Pariser Zeit vertraut war. »Der Lohengrin... stand plötzlich vollkommen gerüstet mit größter Ausführlichkeit der dramatischen Gestaltung des ganzen Stoffes vor mir. Namentlich gewann die an ihm so bedeutungsvoll haftende Schwanensage durch alle um jene Zeit, vermöge meiner Studien mir bekannt gewordenen Züge dieses Mythenkomplexes, einen übermäßigen Reiz für meine Phantasie« (Mein Leben, S. 360 f.). Aber die damalige Beiseitesetzung des Themas war nicht nur darin begründet gewesen, daß er zunächst vom Tannhäuser erfüllt worden war, »sondern auch weil die Form, in der Lohengrin mir entgegentrat, einen fast unangenehmen Eindruck auf mein Gefühl machte, faßte ich ihn damals nicht schärfer ins Auge. Erst als der unmittelbare Eindruck dieser Lektüre [des mittelalterlichen Gedichtes] sich mir verwischt hatte, tauchte die Gestalt des Lohengrin wiederholt und mit wachsender Anziehungskraft vor meiner Seele auf; und diese Kunst gewann von außen her namentlich auch dadurch Nahrung, daß ich den Lohengrin-Mythos in seinen einfacheren Zügen, und zugleich nach seiner tieferen Bedeutung, als eigentliches Gedicht des Volkes kennen lernte, wie er aus den läuternden Forschungen der neueren Sagenkunde hervorgegangen ist« (Wagner: Eine Mitteilung an meine Freunde). Wagner bezieht sich hier auf die Forschungen der Brüder Grimm, die in ihren »Deutschen Sagen« noch eine Reihe anderer, sehr merkwürdiger Fassungen der Schwanrittersage mitteilen, die der Dichter des Lohengrindramas wohl gekannt und denen er einzelne Züge entnommen hat, um sie mit staunenswerter Meisterschaft in seine Handlung zu verweben.

Ehe wir uns aber diesen interessanten Versionen der Sage zuwenden, die uns auf den weiten und beschwerlichen Weg der Sagendeutung und von dort wieder zu unserem Ausgangspunkt, dem Musikdrama des Bayreuther Meisters zurück-

führen sollen, wird es sich empfehlen, ein Stück Deutung der Lohengrinsage, welches bereits gegeben ist und auf dem breiten Fundament der vergleichenden Sagen- und eindringlichen Seelenforschung ruht, vorwegzunehmen.

II.

Dieses Stück Deutung stellen wir jedoch nicht so sehr darum voran, weil es bereits bekannt und gesichert erscheint, sondern vornehmlich deshalb, weil es den eigentlichen Kern der Sage betrifft und uns von der literargeschichtlichen Kritik ebenso wie vom naiven Wohlgefallen an dem Stoff mit einem Male mitten in das geheimnisvolle und doch im Grunde so primitive Schaffen der Volksseele versetzt.

Den Kern der Sage, die geheimnisvolle Ankunft eines unbekannten Helden, der auf wunderbare Weise zum Heile eines fremden Landes über das Meer gezogen kommt und nach einem glücklichen und ruhmreichen Leben durch die Frage nach seiner Herkunft verscheucht, auf ebenso seltsame Weise wieder verschwindet, hat Wagner scharf erfaßt und in seiner eigentümlich poetischen Weise beschrieben: »Ein uralter und mannigfach wiederholter Zug geht durch die Sagen der Völker, die an Meeren oder an meermündenden Flüssen wohnten: auf dem blauen Spiegel der Wogen nahte ihnen ein Unbekannter von höchster Anmut und reinster Tugend, der alles hinriß und jedes Herz durch unwiderstehlichen Zauber gewann; er war der erfüllte Wunsch des Sehnsuchtsvollen, der über dem Meeresspiegel in jenem Lande, das er nicht erkennen konnte, das Glück sich träumte. Der Unbekannte verschwand wieder und zog über die Meereswogen zurück, sobald nach seinem Wesen geforscht wurde.« (Nach Kapp, S. 143.)

In meiner Untersuchung über den »Mythus von der Geburt des Helden« konnte ich nun nachweisen, daß dieser Sagenkern gleichsam das Schema einer uralten, unter allen Kulturvölkern weit verbreiteten mythischen Erzählung ist, welche die wunderbare Geburt und das ruhmvolle Leben des Helden schildert.

Diese weitverzweigte Mythengruppe ließ sich trotz der verschiedenartigsten und oft ziemlich abweichenden Einkleidungen auf eine Durchschnittsage etwa folgender Gestalt reduzieren:

»Der Held ist das Kind vornehmster Eltern, meist ein Königs- oder Göttersohn.

Seiner Entstehung gehen Schwierigkeiten voraus, wie Enthaltsamkeit oder lange Unfruchtbarkeit oder heimlicher Verkehr der Eltern infolge äußerer Verbote oder Hindernisse. Während der Schwangerschaft oder schon früher erfolgt eine vor seiner Geburt warnende Verkündigung (Traum, Orakel), die meist dem Vater Gefahr droht.

Infolgedessen wird das neugeborene Kind, meist auf Veranlassung des Vaters oder der ihn vertretenden Person, zur Tötung oder Aussetzung bestimmt; in der Regel wird es in einem Kästchen dem Wasser übergeben.

Es wird dann von Tieren oder geringen Leuten (Hirten) gerettet und von einem weiblichen Tiere oder einem geringen Weibe gesäugt.

Herangewachsen, findet es auf einem sehr wechselvollen Wege die vornehmen Eltern wieder, rächt sich am Vater einerseits, wird anerkannt anderseits und gelangt zu Größe und Ruhm.« (Rank: Mythus, S. 61.)

In diesem Zusammenhang interessiert uns zunächst nur die feindselige Aussetzung des Neugeborenen, der — wie beispielsweise die Mythen von Moses, Sargon, Karna, Ödipus u. v. a. erzählen — in einem wohlverschlossenen Kästchen dem Wasser übergeben, aber von einem hilfreichen Tier oder gutherzigen Leuten gerettet und so seinem späteren Heldenberufe aufbewahrt wird. Wenn wir nun nach dem Sinn dieses Mythus fragen und dabei nicht so genügsam, vor allem aber nicht so unpsychologisch sein wollen, uns mit einer naturmythologischen Auslegung zufrieden zu geben, die auch im Schwanritter nur den auf dem meergleichen Wolkenhimmel wie in einem Nachen dahinfahrenden Sonnengott sieht (Hoffory), so müssen wir im stande sein, für eine Weile alle philologisch-

etymologischen Künste, unsere literarhistorische Kritik, die ganze Mythenforschung, Sagenkunde und Götterlehre beiseite zu setzen und uns vertrauensvoll um Aufschluß an die Psychologie, die Kunde vom menschlichen Seelenleben wenden. Denn mögen wir uns auch die anschauliche und alles in phantastischer Weise belebende Begabung der jungen, im Weltall und Erdenleben unorientierten Menschheit auch noch so weitschweifend und üppig vorstellen, sie bleibt doch immer Phantasie, das heißt ein innerer Vorgang im Seelen- und Vorstellungsleben des Individuums. Und so wenig wir den heute noch unter uns lebenden besonders phantasiebegabten Wesen, den Dichtern, ein Schaffen aus der bloßen Anschauung heraus zutrauen, so müssen wir auch bei den primitiveren Mythenschöpfern eine gewisse psychologische Verfassung, eine Art Gemütsstimmung wenn man will, voraussetzen. Läßt sich nun auch diese Stimmung nicht so leicht nachfühlen und erfassen, so ermöglicht der heutige Stand unserer Psychologie doch schon, die einzelnen in der Regel nicht voll bewußten Elemente, aus denen sie erwächst, zu ermitteln. Wir müßten dazu nur die Möglichkeit besitzen, von dem fertigen, mit voller Deutlichkeit ins Bewußtsein tretenden Mythus zu seinen weniger klar bewußten oder vielleicht gänzlich unbewußten seelischen Vorstufen zu gelangen (3). Nun müßte, da wir die Mythenschöpfer nicht mehr befragen und ausforschen können, diese Aufgabe ihrer Natur nach scheitern, wenn nicht diese ganze scheinbar unwiderbringlich versunkene Märchenwelt in uns allen fortlebte und sich von Zeit zu Zeit durch gewisse unverstandene und nicht beachtete Anzeichen, unsere nächtlichen Träume, kundgäbe. Den geheimnisvollen und überraschend tiefen Sinn dieser individuellen Mythen, der sich hinter ihrem faßbaren Inhalt verbirgt, ans Licht gezogen und verständlich gemacht zu haben ist das unsterbliche Verdienst Freuds. In seiner »Traumdeutung« hat er jenen, welche sich nicht scheuen, aus der geheimnisreichen Geisterwelt unseres Seelenlebens ungehobene Schätze an fruchtbaren Erkenntnissen zu gewinnen, die Springwurzel in die Hand gegeben, die das dem Uneingeweihten verschlossene Geisterreich

öffnet. Mit der von ihm geschaffenen und immer weiter vervollkommneten psychoanalytischen Methode gelang es ihm zu zeigen, daß unsere nächtlichen Traumbilder den entstellten Ausdruck vollwertiger und für den Träumer bedeutungsvoller Gedanken darstellen, die ihm teilweise bewußt, zum größten Teile jedoch unbewußt sind. Eine intensive Beschäftigung mit den Träumen gesunder und gemütskranker Menschen hat nun gestattet, gewisse typische, das heißt bei allen Menschen immer mit der gleichen geheimen Bedeutung wiederkehrende Traumgruppen aufzustellen. Eine derselben umfaßt die sogenannten »Geburtsträume« (Freud, Tr., S. 199), deren Studium uns ermöglicht hat, den verborgenen Sinn auch des Aussetzungsmythus zu ergründen. Aus der Verwendung der gleichen typischen Symbole läßt sich mit Sicherheit schließen, daß die Aussetzung des neugeborenen Helden im Kästchen und Wasser nichts als einen symbolischen Ausdruck der Geburt darstellt. Die Kinder kommen bekanntlich nicht nur in dem keineswegs so ungereimten Storchglauben sondern auch in Wirklichkeit aus dem Wasser, dem Fruchtwasser nämlich, und das so wohlverschlossene und den kleinen Helden schützende Kästchen ist nichts als eine bildliche Darstellung des Fruchtbehälters, des Mutterleibs. Das Herausziehen aus dem Wasser aber, das im Aussetzungsmythus — wie mitunter auch im Traume (Freud, Tr., S. 198) — aus gewissen in der Mythenschöpfung begründeten Tendenzen (vgl. darüber Rank: Mythus) als ein Hineinstürzen dargestellt wird, symbolisiert direkt den Geburtsvorgang. Volksglaube, Sage und Märchen drücken diese im Aussetzungsmythus symbolisch dargestellte Anschauungsweise direkt und unverhüllt aus und es verlohnt sich, einen Blick auf die reiche folkloristische Überlieferung zu werfen, die sich mit diesem Thema beschäftigt. *)

*) Völlig im Sinne dieser unbewußten Symbolik scheint es auch gedacht, wenn der römische Dichter Lucrez die Geburt mit einem Schiffbruch vergleicht, wobei das neugeborene Kind nackt und bloß ans Ufer einer unbekannten Insel geworfen wird: »Siehe das Knäblein, wie ein durch die Wut der Wellen an das Ufer geworfener Schiffer liegt es da, das arme Kind!

Nach Mannhardt (G. M. 255, wo man auch weitere Literatur verzeichnet findet) »ist die Ammenrede, daß die kleinen Wickelkinder aus dem Brunnen geholt werden, durch ganz Deutschland verbreitet«. Es gibt in Deutschland eine Menge »lokalisierter Brunnen und Weiher, in denen die Ungeborenen als vollständig fertige Wesen hausen« (Reitzenstein, S. 662) und nur darauf warten, herausgezogen zu werden. So berichtet beispielsweise H. Pröhle »Aus dem Harz« (Zfd. Myth., I, 196 f.): »Den Kindern sagt man dort auch, daß sie bei der Geburt aus dem neuen Teiche geholt werden. Solche Kinderteiche wird es bei uns wohl an jedem Orte geben. — Bei Schulenburg oben sitzt im Festenburger Teich die große Wasserfrau, die hat die Kinder bei sich im Teiche. Von da kommen sie in der Flut heruntergeschwommen und werden von den Leuten in Schulenburg aufgefangen.« — Im Wasser zu Elbingerode, wo der wilde Jäger alle sieben Jahre jagt, kommen die Kinder aus dem Teichloch (Mannhardt, S. 95) und ähnlich sollen sich in einem Wässerchen bei Stolberg an verschiedenen Stellen kleine Kinder gezeigt haben (Mannhardt, S. 205). Ebenso berichtet F. Woeste (Zeitschr. f. d. Mythol., II, S. 90): »Von Kinderteichen und Kinderbrunnen sowie von Kinderbäumen ist in unserem Gebirgslande allerwegen die Rede. In Dielinghofen kommen die Kindlein aus dem Burdyke, was Bauernteich, aber auch Samenteich besagen kann. In Limburg nannte man mir den Milchbrunnen, anderen war es eine zur Flutzeit gefüllte Höhle unter dem Oegersteine. — Im Westen der Kolme wird dagegen meist gesagt: die Kleinen kommen aus einem hohlen Baume.« Aus Wasser, hohlen Bäumen oder Zubern kommen die Kinder auch nach dem von V. Zingerle (Zeitschr. f. d. Myth., II, 345) aufgezeichneten Volksglauben. Aber auch eine in weit entlegenen Fernen, im indischen Archipel (Singapore) heimische Überlieferung kleidet den Geburtsvorgang in eine ähnliche symbolische Sprache. Nach Bab (Zf. Ethn., 1906, S. 281) erhielt die Frau des Rajah Besurjag ein auf einer Wasserschaumblase schwimmendes Kind. Am übereinstimmendsten mit dem Aussetzungsmythus gibt der niederösterreichische Volksglaube, den J. Wurth (Zf. d. Mythol., IV, 140) mitteilt, die Herkunft der Kinder an: »Weit, weit im Meere da steht ein Baum, bei diesem wachsen die kleinen Kinder. Sie sind mit einer Schnur an dem Baume angewachsen, wenn das Kind reif ist, so reißt die Schnur ab und das Kind schwimmt fort. Damit es aber

---

nackt, auf der Erde, aller Lebenshilfe dürftig, wann es zuerst die Natur aus dem Schoße der Mutter mit Schmerzen losgerissen hat. Mit kläglichem Gewimmer erfüllt es seinen Geburtsort. Und das wohl mit Recht, dem so viele Übel noch im Leben bevorstehen.« (Lucrez, de natura rerum, V, 222—227.)

nicht ertrinkt, so ist es in einer Schachtel und mit dieser schwimmt es nach dem Meere herab, bis es in einen Bach kommt. Nun läßt unser Herrgott ein Weib, welchem er das Kind zugedacht hat, krank werden. Da wird der Arzt geholt. Diesem hat es unser Herrgott schon eingegeben, daß das kranke Weib ein kleines Kind bekommen wird. Er geht daher hinaus zum Bache und paßt da so lange auf, bis endlich die Schachtel mit dem Kinde herabgeschwommen kommt, welche er auffängt und dem kranken Weibe bringt. Und auf solche Weise bekommen alle Leute die kleinen Kinder.« (Trumau.) Wie hier das neugeborene Kind vom Geburtshelfer aus dem Wasser gezogen wird, so heißt es ähnlich in der Sage vom »Frau Hollen Teich« (Grimm, D. S., I, 7): »Die neugeborenen Kinder stammen aus ihrem Brunnen und sie trägt sie daraus hervor.« Aber nicht nur im Mythus, im Volksglauben und in der Sage, auch »im Märchen wird die Geburt des Menschen öfters als ein Heraufholen des Kindes aus einem Brunnen oder einem See dargestellt« (Thimme, S. 157). Für gewöhnlich wird diese Aufgabe dem Storch zugeschrieben, mit dem wir uns noch zu beschäftigen haben werden. »Aus dem Stein oder Brunnen werden die Kinder durch den Storch abgeholt und den Müttern gebracht« (Mannhardt, G. M., S. 257), wie z. B. im Märchen von den »Beiden Wanderern« (Grimm, K. H. M., Nr. 107), wo der diensteifrige Storch das besorgte Schneiderlein, das dem König einen Erben herbeischaffen soll, mit den Worten beruhigt: »Schon lange bringe ich die Wickelkinder in die Stadt, da kann ich auch einmal einen kleinen Prinzen aus dem Brunnen holen. Geh heim und verhalte dich ruhig. Heute über n e u n Tage begib dich in das königliche Schloß, da will ich kommen.« Zur bestimmten Stunde kommt der Storch mit einem Knäblein im Schnabel durchs Fenster in den königlichen Palast geflogen und legt der Königin ein schönes Kind auf den Schoß. — »Zu Scheidingen, in der Gegend von Werl, holt der Storch die Kinder aus dem Teiche auf der Werler Voede. In Erfurt holt der Storch die Kinder aus dem Kessel, einer Vertiefung beim Wallgraben, zu Halberstadt aus der Klûs« (Mannhardt, S. 257[3]). — Ein in Dietzenbach und Umgegend »an den Storch als Kinderbringer« gerichtetes Lied (Zf. d. Myth., I, 475) lautet: »Stork stork steine mit de lange beine, mit de korze knie! J u n g f r a u M a r i e h a t e k i n d g e f u n n e i n d e m k l e i n e B r u n n e, wer solls hebe? — —« Überall zeigt sich also die gleiche symbolische Darstellung des Fruchtbehälters, des Mutterleibs, als Brunnen, Teich, See (4), als Kessel, Graben, dunkle Höhle und hohler Baum, welche regelmäßig auch »als Wohnsitz der ungeborenen Seelen gedacht werden« (Mannhardt, S. 255) und an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Wir werden auf

die tiefere Bedeutung dieser Symbolik noch bei der psychologischen Analyse des Unterweltbegriffes zurückkommen und möchten hier nur kurz darauf hinweisen, wie uralt und weitverbreitet besonders der Glaube ist, daß die Menschen aus Gewächsen, insbesondere aus hohlen Bäumen stammen. So erwähnt Krauß (S. 26), daß nach japanischem Volksglauben der Mensch vom Baume abstammt und wieder in den Baum zurückkehrt. — »Japanen und Chinesen beziehen folgerichtig auch ihren Nachwuchs von den Baumseelen und liegt daher Brautleuten ob, sich deren Wohlwollen zu erwerben.« — »Der Missionär Krósczyk berichtet vom Glauben der Miaotze, einer vorchinesischen Bevölkerungsschichte in der Kantonprovinz, wonach die Kinderseelen in einem Garten leben und, wenn die Frauen unfruchtbar sind, dort von Geistern zurückgehalten werden, die man Blumengroßvater und -Großmutter nennt« (Krauß, S. 96). Sehr interessantes Material zur Geburt aus dem hohlen Baume hat Frobenius (I, 273) zusammengestellt: »In Südafrika kommt das erste Menschenpaar aus einem hohlen Baume. In der Südostecke Neuhollands, die die außerordentlich reiche Befruchtung durch ozeanische Mythologie erfahren hat, wird der erste Mensch aus Baumknoten herausgeholt. Der wahrscheinlich aus Indien stammende Dionysosmythus der Griechen läßt diesen Gott aus dem hohlen Baume kommen. In Ägypten wächst nicht nur Horus aus dem hohlen Baume heraus, sondern in seiner Nachtfahrt wird Osiris in dem berühmten Baume eingeschlossen, aus dem Isis ihn herausschält.« Von diesem hohlen Baume ist nur ein Schritt zu dem Nachen oder Schifflein, in welchem das ausgesetzte Neugeborene schwimmt, da bekanntlich als die ersten Wasserfahrzeuge ausgehöhlte Bäume dienten, in denen man auch, wie wir später hören werden, die Toten beisetzte.

So schließt sich von überall her der Kreis dieses weitverbreiteten Volksglaubens, den Reitzenstein in seiner interessanten Abhandlung an reichem, bei Naturvölkern gesammelten Material als Überrest eines ehemaligen Glaubens der Erwachsenen nachgewiesen hat. »Das Storchmärchen wurde nicht zu dem Zwecke erfunden, um den Kindern den wahren Vorgang der Geburt und Zeugung zu verheimlichen, sondern es wurzelt in Vorstellungen, die ehedem die Erwachsenen hatten«, bevor ihnen »der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis« klar geworden war, der heute unsern Kindern noch so viele Rätsel aufgibt. So wird von zentralasiatischen Stämmen berichtet, daß »sie glauben,

ein Pflanzengeist fahre in das Weib ein; er haust in einem großen Wald oder in der Wassertiefe, wie in unserem Volksglauben, wo ja auch die Kinder aus Bäumen oder aus dem Wasser geholt werden. Diese Geister denkt man sich wie ein kleines Sandkorn, das durch den Nabel in die Mutter eingeht und dort zum Kinde wächst.« — Im Gebiete des Arandastammes glaubt man, daß in gewissen Steinen*) Kindergeister stecken, die sowohl durch Zauber wie durch eigene Machtmittel in den Körper des Weibes eingehen, und zwar meist durch den Nabel. — Bei den Australiern war die Heimat der Kinder der Wald, Steine oder Wassertümpel, während wir bei den Mexikanern ein vollständig ausgebildetes Kinderreich, ein Seelenland, finden. Aber auch schon die vermittelnden Tiere, welche nach Art unseres Storches die Befruchtung bewirken, kennen die Australier; es sind Schlange, Brachschnepfe und Känguruh. Bei den Indern spielt der Ibis die gleiche Rolle, bei den Japanern der Kranich, bei den Mexikanern der rote Löffelreiher und in ganz Vorderasien war es die Taube, die später als heiliges Tier der Liebesgöttin galt. Das bekannteste Beispiel ihrer Tätigkeit ist nach Reitzenstein, dem auch die vorhergehenden Angaben entlehnt sind, die conceptio immaculata der Maria. — Auch in der Sage der Semiramis spielt die Taube eine ähnliche Rolle und am Cape Grafton glauben die Eingeborenen, wie Roth erzählt, daß die vollständig ausgebildeten Kinder der Mutter von einer Taube im Traume gebracht werden (Reitzenstein, S. 668). Bei den Germanen und in verschiedenen anderen europäischen Ländern hat bekanntlich der Storch diese Aufgabe übernommen, woher er seinen alten Namen adebar = Kinderbringer hat; neben ihm waren in früherer Zeit die Schlange

*) Diese Kinder bergenden Steine scheinen im Hinblick auf die Steinphalloi der Japaner (Krauß, S. 30), denen die alten griechischen Hermen voll entsprechen, Symbole des männlichen Gliedes zu sein, wie ja Brunnen, Wasser, hohle Bäume u. s. w. Symbole des weiblichen sind. Daraus erklärt sich auch ihre Fruchtbarkeitswirkung, denn der Phallus ist ja eigentlich der Aufenthalt der Ungeborenen. Vgl. die Ko-dane-ishi (= child-seed-stone) »said to have miraculous effects in cases of sterility« (Krauß, S. 52 ff.).

und der Hase beteiligt, während er in den Ländern des Nordens durch den Schwan ersetzt wurde. — So erweist sich also die scheinbar in absichtlicher Erfindung den Kindern aufoktroyierte Fabel von der Herkunft der Kinder als uralter, im primitiven Vorstellungsleben wurzelnder Rest ehemaligen Volksglauben und die symbolische Erfassung dieser rätselhaften Vorgänge, die in gleicher Weise der Aussetzungsmythus wie unsere nächtlichen Traumschöpfungen zeigen, scheint sich mit unleugbarer Gesetzmäßigkeit weniger typischer Ausdrucksmittel zu bedienen.

Man hat es nun bequem gefunden, mit einem unbekümmerten Hinwegsehen über diese volkskundlichen Zeugnisse die Ergebnisse der Freudschen Traumlehre, die nur ein so durchaus unnatürlich fühlendes Zeitalter wie das unsrige anstößig finden konnte, als willkürlich und unbewiesen abzulehnen. Über die Beweisfrage möchten wir hier nicht diskutieren, da bekanntlich oft gerade die selbstverständlichen Dinge eines streng wissenschaftlichen Beweises nicht fähig sind, während es anderseits jedermann freisteht, selbst an den exakten Beweisen der Mathematik zu zweifeln. Beweise ruhen nämlich auf gewissen allgemein-menschlichen Voraussetzungen und Konventionen, sind also niemals absolut gültig und lassen überdies auf den verschiedenen Gebieten wissenschaftlichen Denkens jeweils nur einen bestimmten Grad von Evidenz zu. Was speziell die Beweisbarkeit der Symbolik betrifft, so können wir nur voll und ganz die vor mehr als einem halben Jahrhundert niedergeschriebene Auffassung des Mythen- und Sprachforschers Wilhelm Müller teilen, der gelegentlich eines naturmythologischen Deutungsversuches der Schwanrittersage folgendes ausführt:

»Dann möge man auch die einzige Art des wissenschaftlichen Beweises gelten lassen, die auf diesem Gebiete möglich ist, und die ich von jeher bei mythologischen Untersuchungen angewandt habe. Der mythische Ausdruck der Vorzeit ist einer fremden oder einer mit für sich unverständlichen Worten untermischten Sprache zu vergleichen. Wie wir nun die Bedeutung unbekannter Worte dadurch ermitteln, daß wir die-

selbe zunächst aus dem Zusammenhange einer Stelle erraten und sie für richtig halten, wenn sie an allen Stellen, wo das Wort wiederkehrt, paßt, so ist die Erklärung eines Symbols, abgesehen von anderen Stützpunkten, dann für richtig zu halten, wenn dasselbe allenthalben, wo es erscheint, oder doch in einer großen Anzahl von Fällen, dieselbe Erklärung zuläßt, und diese in den Zusammenhang des Mythus paßt. Wer eine solche Art der Beweisführung nicht gelten lassen will, wie es manche tun möchten, welche keine Neigung haben, die Mythologie zu lernen, der muß uns dagegen den Beweis liefern, daß es überhaupt keine Mythen, weder historische noch religiöse geben könne, und daß folglich auch keine Deutung derselben zulässig sei« (Müller, S. 419). Soll diese Befürwortung des Mythologen unser Verfahren insbesondere vor den Sprachforschern, die ja in ihrer Methodik genau so vorgehen, rechtfertigen, so darf sich die Freudsche Traumlehre anderseits auf die Jahrtausende alte, weisheitsgesättigte Volksmeinung und -Überlieferung berufen, die niemals daran gezweifelt hat, daß Wasserträume als Geburtsträume aufzufassen seien.*) So findet sich in der dem Aussetzungsmythus zugehörigen Kyrossage, in der Version des Ktesias (vgl. Rank, Mythus, S. 36), die reale Aussetzung ersetzt durch einen

*) Auch Scherner (Das Leben des Traumes, Berlin 1861), der das Wesen des Traumes in intuitiver Weise vielfach treffend erfaßt hat, sieht in den Wasserträumen Beziehungen zur Geburt (S. 200 f.): »Die Geschlechtsregung symbolisiert sich durch Vorbildungen kleiner Kinder und damit verbundener Phantasieaktionen. Es ist offenbar, daß der Umgang mit den Säuglingen zum großen Teil das Gemütsleben des Weibes zur Darstellung bringt; ebensowenig aber ist zu leugnen, daß gerade in dem Bilde des Säuglings die verwandtschaftliche Beziehung desselben zum Schoße, dem er kaum entsprossen war, also zur Geschlechtlichkeit des Weibes sich ausdrückt. Schon in den Wassersgefahrträumen des Weibes ist es sehr auffallend, daß die Träumerin, wiewohl sie bereits Matrone ist und ihre Kinder erwachsen, dennoch zumeist den gefährdeten Sohn oder Tochter als kleines Kind sieht und zu retten sucht. Zum Beispiel eine unverheiratete Dame träumte, sie sei bei einer Wiege beschäftigt, habe einen kleinen Knaben zu wiegen und zu warten; gleich sieht sie noch ein anderes ihr bekanntes kleines Kind neben dem ersteren in der Wiege; wie sie es näher betrachtet, ist es ein niedlicher Kanarienvogel; und endlich soll sie

Traum der mit dem Kyros schwangeren Mutter, in welchem so viel Wasser von ihr geht, daß es einem großen Strome gleich, ganz Asien überschwemmt und bis zum Meere fließt. Diesen an den Sintflutmythos gemahnenden Wassertraum, den die Herodotische Version der Kyrossage (Buch I, Kap. 107 u. ff.) dem Vater der schwangeren Frau zuschreibt, nehmen die zu seiner Deutung berufenen Chaldäer, denen man bedingungslose Anhängerschaft an Freuds Traumdeutungslehre schwerlich wird vorwerfen wollen, ohne weiters als Geburtstraum, indem sie lediglich auf die Kenntnis dieses Traumes gestützt verkünden, daß die Frau einen Sohn zur Welt bringen werde, dessen künftige Größe und Mächtigkeit in der ungeheuren Ausbreitung des Wassers zum Ausdruck komme.

Um den typischen Charakter und gewisse Besonderheiten dieser Wasser-Geburtsträume zu illustrieren, sei eine scheinbare Abschweifung von unserem eigentlichen Thema gestattet, die uns jedoch dem inneren Verständnis der Sagenbildung näher bringen wird als dieser anfängliche Umweg zunächst ahnen ließe. Die engbegrenzte Absicht dieser Einschaltung mag die Unvollständigkeit der mitgeteilten Traumanalysen entschuldigen, die nur so weit geführt werden sollen, als sie für unsere Untersuchung in Betracht kommen.

---

noch einen dritten Kleinen in Pflege nehmen, der aber, wie die danach eintretende Traumerkundigung ergibt, erst noch geboren werden soll, wozu die Entbindung erwartet werde. Wie verräterisch ist dieser Traum. Mit der dreifachen Zahl der kindlichen Wesen enthüllt sich die fruchtbare Natur des zu Grunde liegenden Reizes; mit der Verwandlung des zweiten Kindes in das lebhafte Wesen des Vogels spiegelt sich der erregte Reiz; durch die Verwandlung von Kind zu Vogel zudem die Annäherung der Frucht (Vogel für Kind) der Größe nach an das geschlossene Fruchtorgan der Jungfrau; mit dem dritten Kind endlich, was die Phantasie deutlich als noch nicht geborenes respektive als noch vom Fruchthalter umfangenes bezeichnet, versetzt sich die Symbolik objektiv unmittelbar in das Organ, in dem sie erregt wurde und bezeichnet das innere Geschlechtsorgan des Weibes als den direkten Erreger des Traumes. — Solche und ähnliche Traumspiele der Frauen und Jungfrauen mit Kindern sind äußerst häufig und bilden die scheinbar harmloseste Beschäftigung im Traume und beweisen, wie sehr diese bedeutsam ist.«

Ein solcher Traum wurde Abraham (S. 22 u. f.) von einer jung verheirateten, im Anfang der Gravidität stehenden Frau erzählt, die ihrer Entbindung nicht ohne Angst entgegensah. Er lautet: »Ich bin allein in einem länglichen Zimmer. Plötzlich ertönt ein unterirdischer Lärm, der mich aber nicht in Verwunderung setzt, da ich mich sogleich erinnere, daß von einer Stelle des Fußbodens aus ein unterirdischer Kanal direkt ins Wasser führt. Ich hebe also eine Klappe im Fußboden auf, und sogleich erscheint ein in einen bräunlichen Pelz gekleidetes Geschöpf, das beinahe einem Seehund gleicht. Es wirft den Pelz ab und entpuppt sich als mein Bruder, der mich erschöpft und atemlos bittet, ihm Unterkunft zu gewähren, da er ohne Urlaub fortgelaufen und den ganzen Weg unter Wasser geschwommen sei. Ich veranlasse ihn, sich auf einer im Zimmer stehenden Chaiselongue auszustrecken, und er schläft ein. Wenige Augenblicke später ertönt erneutes, viel stärkeres Geräusch an der Tür. Mein Bruder springt mit einem Schreckensrufe auf: sie wollen mich holen, sie werden denken, ich bin desertiert! Er schlüpft wieder in seinen Pelz und versucht durch den unterirdischen Kanal zu entfliehen, kehrt aber sofort um und sagt: es hilft nichts mehr, sie haben den Gang von der Wasserseite her besetzt! In diesem Moment springt die Tür auf und mehrere Männer stürzen herein und bemächtigen sich meines Bruders. Ich rufe ihnen verzweifelt zu: er hat ja nichts getan, ich will für ihn plädieren! — In diesem Augenblick erwache ich.« Als unmittelbaren Anlaß des Traumes führt Abraham außer dem Zustand der Gravidität folgendes an: »Am Abend hat sie sich von ihrem Arzte Verschiedenes über Entwicklung und Physiologie des Fötus erklären lassen. Sie war schon vorher aus Büchern im ganzen orientiert, doch stellten sich einige irrtümliche Auffassungen heraus. Sie hatte z. B. die Bedeutung des Fruchtwassers nicht richtig aufgefaßt. Ferner stellte sie sich die feine fötale Behaarung (lanugo) als dichte Behaarung wie bei einem jungen Tiere vor« (S. 23). Aus der Analyse hebt Abraham nur die wesentlichsten Ergebnisse der nicht vollständig durchgeführten Deutungsarbeit hervor, die aber für unsere Untersuchung völlig hinreichen. »Der Kanal, der direkt ins Wasser führt = Geburtsweg. Wasser = Fruchtwasser. Aus diesem Kanal kommt ein behaartes Tier, wie ein Seehund. Seehund ist ein behaartes Tier, das im Wasser lebt, ganz wie der Fötus im Fruchtwasser. Dieses Geschöpf, also das zu erwartende Kind, erscheint sogleich: rasche, leichte Entbindung. Es entpuppt sich als Bruder der Träumerin. Der Bruder ist tatsächlich erheblich jünger; nach dem frühen Tode der Mutter mußte sie für ihn sorgen,

stand zu ihm in einem Verhältnis, das viel von Mütterlichkeit an sich hatte. Sie nennt ihn noch jetzt gern den »Kleinen« . . . Der Traum macht mit Vorliebe von solchen Wörtern Gebrauch, welche im verschiedenen Sinne verstanden werden können . . . So tritt der Bruder der Träumerin an die Stelle des Kindes, obgleich er längst erwachsen ist . . ., so vertritt er das erwartete Kind. Sie wünscht sich seinen Besuch, sie erwartet also erstens den Bruder, zweitens das Kind. Dies die zweite Analogie zwischen Bruder und Kind. Sie wünscht also, daß der Bruder seinen Wohnort verlasse. Daher »desertiert« er im Traume von seinem Wohnort. Jener Ort liegt am Wasser; er schwimmt dort sehr oft. (Dritte Analogie mit dem Fötus.) Auch ihr Wohnort liegt am Wasser. — Das schmale Zimmer, in welchem sie sich im Traume befindet, hat Aussicht auf das Wasser. Im Zimmer steht eine auch als Bett benützbare Chaiselongue; sie dient als Bett, wenn ein Logiergast kommt. Eine vierte Analogie: das Zimmer soll später Kinderzimmer werden, das Baby soll darin schlafen! — Der Bruder ist atemlos, als er kommt. Er ist ja unter Wasser geschwommen. Auch der Fötus muß, wenn er den Kanal verlassen hat, nach Atem ringen. Der Bruder schläft sogleich ein, wie das Kind bald nach der Geburt. — Nun folgt eine Szene, in der der Bruder sich in lebhafter Angst befindet, in einer Situation, aus der es kein Entweichen gibt. Eine solche der Träumerin selbst bevorstehende Situation ist die Entbindung. Diese bereitet ihr schon im voraus Angst. Im Traume schiebt sie die Angst dem Fötus respektive dem ihn vertretenden Bruder zu und übernimmt seine Rolle als Jurist, indem sie für ihn plädiert (Abraham, S. 24).

Indem wir aus dieser Traumanalyse neben der Verwendung des Wassers als Geburtswasser und des engen Kanals als symbolischer Vertretung des im Mythus durch ein Kästchen, Körbchen oder Schifflein angedeuteten Mutterleibes, noch die Auffassung des Neugeborenen als eines Tieres, die durch Abstreifen der tierischen Hülle erfolgende Verwandlung in ein Menschenkind, ferner dessen Ersetzung durch eine erwachsene Person, den eigentümlichen Schlafzustand des »Helden« sowie schließlich seinen Versuch, sich auf demselben sonderbaren Wege zu entfernen, der späteren Heranziehung vorbehalten, wenden wir uns einem zweiten Traumbeispiel zu, das Jones (S. 296 f.) von einer Patientin mitteilt. Es lautet in deutscher Übersetzung:

»Sie stand am Meeresufer und beaufsichtigte einen kleinen Knaben, welcher der ihrige zu sein schien, während er ins Wasser watete. Dies tat er so weit, bis das Wasser ihn bedeckte, so daß sie nur noch seinen Kopf sehen konnte wie er sich an der Oberfläche auf und nieder bewegte. Die Szene ver-

wandelte sich dann in die gefüllte Halle eines Hotels. Ihr Gatte verließ sie, und sie trat in ein Gespräch mit einem Fremden.

Die zweite Hälfte des Traumes enthüllte sich ohne weiteres bei der Analyse als Darstellung einer Flucht von ihrem Gatten und Anknüpfung intimer Beziehungen zu einer dritten Person. Der erste Teil des Traumes war eine offenkundige Geburtsphantasie. In den Träumen wie in der Mythologie wird die Entbindung eines Kindes aus dem Fruchtwasser gewöhnlich mittels der Umkehrung als Eintritt des Kindes ins Wasser dargestellt. Das Auf- und Niedertauchen des Kopfes im Wasser erinnert die Patientin sogleich an die Empfindung der Kindesbewegungen, welche sie während ihrer einzigen Schwangerschaft kennen gelernt hatte. Der Gedanke an den ins Wasser steigenden Knaben erweckt eine Träumerei, in welcher sie sich selbst sah, wie sie ihn aus dem Wasser herauszog, ihn in die Kinderstube führte, ihn wusch und kleidete und schließlich in ihr Haus führte.

Die zweite Hälfte des Traumes stellt also Gedanken dar, welche das Fortlaufen betreffen, das zu der ersten Hälfte der verborgenen Traumgedanken in Beziehung steht; die erste Hälfte des Traumes entspricht dem latenten Inhalt der zweiten Hälfte, der Geburtsphantasie. Außer der früher erwähnten Umkehrung greifen weitere Umkehrungen in jeder Hälfte des Traumes Platz. In der ersten Hälfte geht das Kind in das Wasser und dann baumelt sein Kopf; in den zu Grunde liegenden Traumgedanken tauchen erst die Kindesbewegungen auf und dann verläßt das Kind das Wasser (eine doppelte Umkehrung). In der zweiten Hälfte verläßt ihr Gatte sie; in den Traumgedanken verläßt sie ihren Gatten.«

Wir schließen die Reihe mit einem dritten Beispiel, das uns wieder zu dem unserer Aufmerksamkeit fast gänzlich entschwundenen Schwanritter zurückführen soll. Es handelt sich um den Traum eines jungen Mädchens, das nicht ohne triftigen Grund befürchtete, gravid geworden zu sein, was sich jedoch einige Zeit nach dem im Zustand dieser Besorgnis vorgefallenen Traum als unbegründet erwies. Ich teile den Traum nach ihrer Niederschrift mit:

(I.) »Im Innern eines Hauses haben mich Löwen verfolgt und bedrängt, weil ich ihr Junges in einer Art Tourniquet (Drehkreuz) zerquetscht hatte. Da sind die Alten auf mich losgegangen und ich habe mich auf das Dach geflüchtet, von wo ich sah, daß unten auf dem Wasser ein kleiner Kahn daher gefahren kam, der an Stelle des Schiffsschnabels einen Kopf hatte, so daß er zugleich als Fahrzeug und Tier erschien. In dem Kahn saß ein junger Amor, ein fünf- bis sechsjähriger schöner blonder Knabe. Er war nackt, hatte Flügel am Rücken und trug an der Seite den Köcher

mit Pfeilen. In der einen Hand hielt er ein Seidenband, das um den Kopf des Kahnes geschlungen war und mit dem er das Fahrzeug lenkte. In der andern Hand hielt er eine Art Anker (der wie eine Schaufel geformt war), mit dem er großen gehörnten Tieren (nach Art von Hirschen), die im Wasser herumschwammen und mich auch verfolgen wollten, die über den Wasserspiegel herausragenden Köpfe leicht und spielend abmähte, so daß keine Spur von ihnen mehr zu sehen war. Ich war froh, als er mich von diesen Tieren befreite und hätte ihm gern dafür gedankt, konnte aber nicht zu ihm gelangen. (II.) Dann lief ich wieder hinaus und sah plötzlich, wie mich ein großer Wolf verfolgte. Ich flüchtete nun angstvoll in ein Gasthaus, in eine Ecke hinter einen Tisch, und bat den nachstürmenden Wolf, mir das Leben zu schenken. Erleichtert atmete ich auf, als ich sah, daß er mich verschonen wollte und einer neben mir sitzenden alten Frau den Kopf abbrach, um ihn aufzufressen (der Wolf hat sich überhaupt wie ein Mensch benommen und ist auch bloß auf den beiden Hinterbeinen gestanden). Sie scheint ihm aber nicht geschmeckt zu haben, denn er brach nun meinem andern Nachbar, einem alten Mann, ebenfalls den Kopf ab und fraß ihn. (III.) Dann befand ich mich in einer mir bekannten Wohnung, wo ein junger Mann erschien und mir einen Liebesantrag machte; als ich ihn abwies, stürzte er sich auf mich, um mich zu vergewaltigen, aber ich drängte ihn hinaus. Bald darauf erschien er nochmals mit Revolver und Dolch und wollte mich töten. Ich schickte um Detektivs, die ihn verhaften sollten. Unterdes kam ein Trupp Soldaten, von denen ich glaubte, sie kämen ihn holen. Sie haben aber jemanden, wie ich vom oberen Gang aus gesehen habe, in eine Art Burgverließ hinuntergelassen. Dann ist der Detektiv gekommen und hat den Eindringling verhaftet. Ich habe mir gedacht, daß er wahrscheinlich auch in eine solche Vertiefung kommen wird und habe mir darum die Höhle genau angesehen. Sie war sehr tief und dunkel und sah aus wie eine mir bekannte Grotte im Karstgebiet. Ich habe mir gedacht, da kann er sich ja ein Loch in die Erde bohren und entweichen oder noch leichter die Grottenwand durchbohren und so hinaus gelangen.« Wenn wir uns diesen ziemlich durchsichtigen, nur etwas ungeordneten Traum nach der vermeintlichen Situation der Träumerin zurechtlegen, so beginnt er mit (III) den Liebesanträgen des jungen Mannes, die sie zurückweist und sich damit vorsichtiger als in Wirklichkeit benimmt. Dann folgt die Phantasie einer Vergewaltigung, die ganz wie bei den Jungfrauensöhnen des Mythus die Hingabe als eine erzwungene zu rechtfertigen versucht. Damit nicht genug, soll der Vater einesteils wegen dieses Delikts, andernteils offenbar zur Feststellung (Anerkennung)

der von der Träumerin bereits angenommenen Paternität verhaftet und in ein unterirdisches Verließ gesperrt werden, was sogar zweimal im Traume geschieht. Während nun das zweite Hinunterlassen deutlich die eigentliche Bestrafung am Vater vollzieht, soll das erste Hinunterlassen den Vorgang der Konzeption andeuten. Da nämlich der vermeintliche Vater dem Militärstand angehört, so wird verständlich, warum im Traume Soldaten ein Lebewesen in das Verließ hinablassen, das sich nun aus dieser dunklen und tiefen Höhle einen Ausgang bohren muß, ganz wie in dem von Abraham mitgeteilten Traum der Fötus aus einer im Fußboden sich öffnenden Lucke auftaucht (5). Nun schließt sich sinngemäß der Anfang des Traumes (I.) an: die in der Höhle befindlichen Lebewesen schwimmen auch im Wasser und entpuppen sich plötzlich, wie in Abrahams Fall, als ein schöner kleiner Knabe, der im Nachen auf dem Wasser fährt. Der Traum läßt sich nur als Geburtstraum verstehen und er macht ja auch kein Hehl aus dieser Bedeutung, da er erst die Überwältigung und die Konzeption, dann die Schwangerschaft (Höhle) und schließlich die Geburt (Wasser) schildert. Diese Deutung wird voll bestätigt durch die Aufklärung der Träumerin, die nach dem Vorbild des kleinen blonden Amor gefragt, naiv eingesteht, sie habe sich immer zum Kinde einen so schönen, blondlockigen Knaben gewünscht. Für die Geburt spricht außerdem noch die Nacktheit des Kindes und die Auffassung des Ankers, den er in der Hand hält, von seiten der Träumerin, die darin ein Symbol der »Hoffnung« sieht; allerdings in ihrer Situation wohl der Hoffnung, kein Kind zu bekommen, weswegen auch der Anker die im Wasser schwimmenden Tiere spurlos beseitigt, indem er die Köpfe glatt abschneidet, was seine Ergänzung durch den Wolf findet, der ja den Menschen den Kopf abbricht und den sie bittet, ihr das Leben zu schenken, was sie selbst im Traume ihrem eigenen Kind zu verweigern sucht.*) Daß sich

*) Die vom Wolf so arg behandelte alte Frau, die ihm nicht »schmeckt« und der neben ihr sitzende alte Mann scheinen die Eltern der Träumerin darzustellen, da ihr ja in dieser ängstlichen Situation »das Leben geschenkt« wird. — In einem andern ihrer Träume aus dieser Zeit sah sie, ganz wie Abrahams Träumerin, ihren bereits erwachsenen Bruder als kleinen Jungen mit einer Art Peitsche oder Angel in der Hand, wobei auch ein Schwan oder Storch eine ihr nicht mehr deutlich erinnerliche Rolle spielte. Jedenfalls scheint das Herausfischen (Angel) der Kinder aus dem Wasser durch den Storch und die Vorstellung von dem den Kindern als Reittier (Peitsche) dienenden Vogel zu Grunde zu liegen. — In einer bei Frobenius (S. 288) mitgeteilten koreanischen Sage erscheint der Held eines Tages in wunderlicher Weise auf einem Storche reitend.

die Feindseligkeit der Träumerin nicht nur gegen den vermeintlichen Vater der unehelichen Leibesfrucht, sondern auch gehen diese selbst richtet, zeigt sich in der Eingangsszene des Traumes, wo sie das Junge eines Löwenpaares zerquetscht. Die Abneigung gegen den Verschulder ihres vermeintlichen Unglücks kommt darin zum Ausdruck, daß sie ihn als hungriges Raubtier, als einen großen Wolf darstellt, der sie (mit Liebesanträgen) »verfolgt« und ihr überall »nachläuft«. Findet doch der Überfall durch den Wolf im Gasthaus sein deutliches Gegenstück in dem sexuellen Überfall des jungen Mannes in der Wohnung (III) und die Kette schließt sich, wenn wir erfahren, daß in Wirklichkeit jener junge Mann des Traumes sie vor kurzem in ein Gasthaus eingeladen hatte. Daß der kleine Knabe wie Lohengrin im Nachen auf dem Wasser fährt, fällt der Träumerin nicht auf, was uns als Beweis sehr wertvoll ist, daß es sich dabei nicht um bewußte Reminiszenz oder Nachbildung handelt, sondern um den Ausdruck des gleichen unbewußten Komplexes mit Hilfe derselben, allgemein-menschlichen Symbole.

Fügen wir noch hinzu, daß nach einem Bericht von Reichensperger (Wolf: Beiträge, II, 211) ein von den Heiden gefangen gehaltener Ritter geträumt habe, er werde von einem Schwan über Meer und Land in die Heimat getragen, wo er sich tatsächlich beim Erwachen befunden habe und zum Danke für dieses der heiligen Jungfrau zugeschriebene Wunder an der Stelle, bei Carden an der Mosel, die Schwanenkirche erbaute, — daß also die ganze wunderbare Wasserfahrt, ähnlich wie in der Kyrossage, auch als Traum des Schwanritters gedacht wurde,*) so finden wir uns, gleich jenem Ritter selbst, mit einem Schlage aus der fremden Welt des unbewußten Traumlebens in das helle Licht der uns vertrauteren Sagengeschichte zurückversetzt.

III.

Wenn man nun auch jenen aus der seelischen Unterwelt heraufbeschworenen Zeugen wird Glauben schenken und sich zu der Einsicht bekehren wollen, die Aussetzung des neugeborenen Helden durch einen Elternteil unmittelbar nach der Geburt im wohlverschlossenen Kästchen ins Wasser sei

*) Vgl. dazu in der Zfd. Mythol., I, 305 ff., die Mitteilung von Hocker: Frouwa und der Schwan.

der rationalisierte Ausdruck des symbolisch dargestellten Geburtsvorganges, so wird man doch zunächst mit einem gewissen Anschein von Berechtigung die Anwendbarkeit dieses Gesichtspunktes auf die Lohengrinsage bestreiten. Denn von all den aufgezeigten Elementen ist nur die wunderbare Wasserfahrt vorhanden. Es handelt sich weder um einen feindlichen Akt der Aussetzung, dessen Vorbedingung, die Eltern, ja überhaupt fehlen, noch um eine Rettung aus dieser ersten großen Lebensgefahr; der Held ist ferner erwachsen, ohne daß uns von seiner Kindheit etwas berichtet worden wäre. Eher könnten wir uns schon mit unwesentlicheren Modifikationen abfinden, wie z. B. der Umwandlung des verschlossenen Kästchens in einen Kahn oder dem Umstand, daß das gewöhnlich erst nach der Rettung des Knäbleins auftretende hilfreiche Tier hier auch die Wasserfahrt schon mitmacht. Vor allem aber wird man, die psychologische Verwandtschaft von Traum und Mythus zugestanden, die Lohengrinsage überhaupt von einer derartigen Betrachtung ausschließen wollen, da sie in das Gebiet der historischen Sage gehöre, welche sich durch ihre bewußten Tendenzen wesentlich vom Mythus unterscheide (6).

Nun sind wir glücklicherweise im Besitze des mythologischen Materials, welches uns ermöglicht, die schwerwiegendsten dieser Einwände zu beseitigen und uns vor allem die Gewißheit zu verschaffen, daß in der Lohengrinsage uraltes mythisches Gut weiterlebt. Der Eingang des aus dem VIII. Jahrhundert stammenden Beowulfliedes (hg. von M. Heyne, übersetzt von Ettmüller, von Simrock u. a.) erzählt ohne deutlichen Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt des Gedichtes von dem mächtigen König Scyld Scêfing*), dem Stammvater der dänischen Könige und des dänischen Volkes: »In uralten Zeiten lebte ein edler Dänenkönig; Scyld, Schirmer, war sein Name; er war ein Sohn Scêfs oder Sceâfs, woher er auch Scêfing, Sceâfs Sohn, genannt wird. Auf

*) Köhler (S. 311 ff.) hat diese Zusammenhanglosigkeit damit begründet, daß die von Scylds Bestattung handelnde Stelle aus einem alten selbständigen Liede stamme.

wunderbare Weise war er als kleines Kind nach Denaland gekommen. Großes Unglück lastete gerade damals auf dem Lande: unter der tyrannischen Herrschaft Heremôds waren der Edlen viele gefallen, auch ein Fürstenkind, von dem die geängstete Nation erwartete, daß er der Ahnen Hort und und Thron einnehmen werde.*) Da wurde der Gewalthaber gestürzt, und Ratlosigkeit, wer sein Nachfolger sein solle, würde aufs Neue die Greuel des Bürgerzwistes über das fürstenlose Volk gebracht haben, wenn nicht eine von den Göttern gesandte Rettung ins Mittel geführt worden wäre. Eines Tages nämlich sieht der Strandwart am fernen Horizont ein Schiff treiben: es führt kein Segel, keinen Mast, ist unbemannt, und doch steuert es gerades Laufs auf das Sködaland zu. Verwundert über den ungewohnten Anblick eilt alles herbei; da landet der Nachen: in seiner Mitte ruht, umgeben von strahlenden Waffen, ein Knäblein: des Vaters und der Ahnen Namen mochten wohl auf dem Schwerte eingegraben stehen. Das Wunderkind wird sorgfältig auferzogen, dann von dem Rate der witan zum König erwählt, und ist fortan des Landes Hort und Schild, daher sein Name. Erbe des väterlichen Ruhmes und der weit über das Meer hinaus erworbenen Macht ist Beowulf Scylding, Scylds Sohn. Hochbetagt und in gutem Frieden legt Scyld sein greises Haupt zur Ruhe. Dem lieben Landesfürsten hatten die Dänen geloben müssen, ihn, nachdem er gestorben, wieder fernhin zu senden auf des Meeres Rücken. Herrlich beladen mit nicht geringeren Kostbarkeiten, als diejenigen waren, so er als Kind mitgebracht, wird Scylds Totenschiff der Meeresflut übergeben, Menschen fürwahr nicht wußten zu sagen, wer diese Ladung aufnahm. So kennt denn niemand das Grab des Ahnherrn der Scyldinge, des dänischen Königsgeschlechts: in mythisches

*) Bouterwek glaubt sich zu seiner besonderen Auffassung, die den Tyrannen Heremôd mit Sceáf in Verbindung bringt, dadurch berechtigt, daß Sceâf, der ja nach den Chronisten als Kind an Schleswigs Küste getrieben war, in einer der vielen angelsächsischen Genealogien ein Sohn Heremôds genannt wird. (S. 396 Anmkg.) — Diese Auffassung wird sich im weiteren Verlaufe als bedeutsam erweisen.

Dunkel gehüllt ist seine Ankunft an Schleswigs Küste, nicht minder geheimnisvoll sein Ausgang aus dem von ihm beglückten Lande« (Bouterwek, S. 396 f.). Es war also auf seine Anordnung sein Leichnam auf einem mannschaftslosen Schiffe in die See ausgesetzt worden, nur begleitet von seinen Waffen und Schätzen, die er auch mit sich geführt hatte, als er »in erster Jugend« über die See in das Land gekommen war. Der ausführliche Bericht dieser im Gedicht nur angedeuteten geheimnisvollen Ankunft findet sich bei verschiedenen lateinischen Schriftstellern des Mittelalters (7), wo er jedoch nicht von Scyld Scêfig, sondern von seinem Vater Sceáf erzählt wird, dessen Name eben daher stammen soll, daß er als ganz junger Knabe, den Bewohnern des Landes unbekannt, auf einer Korngarbe, die angelsächsisch scëáf heißt, im Nachen schlafend von den Meereswogen an die Küste des Landes getrieben worden sei, das er zu beschirmen ausersehen war. Er wurde von den Einwohnern als ein Wunder aufgenommen, erzogen und später als ein Gottgesandter zu ihrem König gemacht. (Nach Leo, S. 20.) Halten wir zu diesem Bericht von der wunderbaren Ankunft die im Beowulflied auf den Sohn übertragene Erzählung der gleichen geheimnisvollen Abfahrt, zwischen welchen Ereignissen ein ruhmreiches Heldenleben liegt (8), so erkennen wir ohne weiteres die Grundzüge der Lohengrinsage wieder. Es bedarf nicht erst des gewichtigen Zeugnisses von J a k o b G r i m m (D. M., I, 306), um anzuerkennen, daß »Helias, Gerhart oder Lohengrin des XIII. Jahrhunderts identisch sind mit dem Scôf oder Scoup des VII., VIII. Jahrhunderts, so abweichend auch die übrige Einkleidung mag gewesen sein«. Dürfen wir dies aber als gesichert ansehen, so müssen wir diesen Kern der Lohengrinsage nach dem übereinstimmenden Urteil der bedeutendsten Forscher auf diesem Gebiete als echten und alten Mythus ansprechen. Und wie eine Probe auf das Exempel muß es erscheinen, daß wir auf diesem Boden auch das in der Lohengrinsage vermißte K i n d des Aussetzungsmythus finden, das im Nachen ans Land geschwommen kommt. Nach einer Andeutung von

Hoffory (S. 435) ist übrigens auch der Schwan in der Sceáfsage nicht gänzlich verschwunden, sondern — ganz wie in dem Amortraum des Mädchens — »mit dem Schiff zusammengefallen, denn die Angelsachsen verliehen dem Schiff gern Schwansgestalt und an einen Schwan denkt der Sänger des ersten Beowulfabenteuers, wenn er »das schaumhalsige Fahrzeug preist, das einem Vogel gleich, die Fluten durchschneidet« (Beow. 218).*) — Aber nicht nur das kleine Kind, das der Chronist »valde recens puer« nennt, findet sich in der Sceáfsage, sondern eine dunkle Stelle, die den Kommentatoren und Übersetzern Schwierigkeiten genug bereitet hat, scheint noch unzweideutiger für unsere Auffassung des Aussetzungsmotivs zu sprechen. Das in den Chroniken »schlafend« angeschwommene junge Kind wird im Beowulftext (Z. 46) »umborvesende« genannt, ein schwieriges Wort, das meines Wissens zuerst von Grundtvig in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Beowulfliedes (1822) als »recens natus« gedeutet wurde. In seiner Besprechung dieser Arbeit (Götting. gel. Anz., 1823) stimmt Grimm dieser Auffassung bei und zieht eine zweite Stelle (S. 91 der Grundtvigschen Ausgabe; Heyne v. 1187) heran, wo dasselbe Wort wiederkehre und wo es füglich »juvenili aetate« heißen könne. Später hat jedoch Grimm in seiner deutschen Mythologie (I, S. 322, Anmkg.) die Vermutung ausgesprochen, daß dieses Wort vielleicht unborvesende zu lesen sei und somit ausdrücke, daß Sceáf für ungeboren galt, was nach Grimm so viel wie: aus dem Mutterleib geschnitten hieße; er stützt diese Auffassung mit dem Hinweis, daß derartige Kinder (wie z. B. der persische Rustem, Tristan, der russische Dobrunä Nikititsch und der schottische Macduff) große Helden zu werden pflegen. Mit voller Entschiedenheit

*) »Sieh dieses Schiff, sagt der arabische Dichter, erstaune über den wunderbaren Anblick. Es kommt dem Winde zuvor; es gleicht einem Vogel, der seine Flügel spreitet und über das unendliche Meer dahinstreicht.« — Auch abgesehen von den Flügeln, hat ein Schwan oder ein Kormoran die größte Ähnlichkeit mit einem Schiffe oder umgekehrt; es ist bemerkenswert, daß die deutschen Kreuzer vierter Klasse durchweg Vogelnamen führen, und daß die eiserne Spitze des Vorderstevens, der Sporn, im Altertum Schnabel hieß« (Kleinpaul, S. 196).

vertritt endlich Simrock (Beowulf, S. 170) diese von Grimm bloß vermutete Auffassung. Bei seiner Ankunft sei Sceáf tatsächlich noch ungeboren gewesen, »wie es Einleitung, Zeile 46, ausdrücklich heißt, so sehr man sich auch gesträubt hat, diesen deutlichen Sinn des Wortes umborvesende gelten zu lassen, obgleich man zuletzt zugestehen mußte, daß es dem valde recens puer der Chronisten entspricht.« Welcher Auffassung man sich nun auch in dieser philologisch strittigen Frage zuneigen mag, vom rein mythologischen Standpunkt, wie ihn unsere Auffassung nahelegt, wird man wohl für den Sinn entscheiden müssen, welcher den Ausdruck als »ungeboren« faßt.*) Von ganz besonderem Interesse für unseren Zusammenhang und, wie auch Grimm (D. M., III, 391, Anmkg.) meint, beweisend für den Zusammenhang mit der Schwanrittersage ist der Umstand, daß der kleine Sceáf auch als »schlafend« angeschwommen kommt, was sich ja in gewissem Sinne von unserem Standpunkt auch verstehen läßt, da ja sowohl die noch ungeborenen, wie auch die neugeborenen Kinder schlafen. Nun trägt aber auch unser Lohengrin, so erwachsen und reif er sonst geschildert wird, diesen verräterischen Zug der kindlichen Schwäche an sich, der bei dem heldenhaften und so sehnsüchtig erwarteten Befreier des Landes ein wenig seltsam anmutet. In Konrad v. Würzburgs Schwanritter (Z. 116—122), der nach Hoffory (S. 431) die ursprünglichste und einfachste Gestalt der Sage aufweist (6), sowie nach dem Lohengringedicht liegt der Held auf seinen Schild gebettet schlafend im Nachen und erwacht erst, als das Gefolge des Königs ihm ans Ufer entgegen eilt. Wer die Berufung auf dieses unscheinbare Detail als Kleinlichkeitskrämerei nicht gelten lassen will, der trifft mit diesem der

*) Heye erklärt das Wort als acc. sing. des partic. mit »Kind seiend, als Kind«, eine Auffassung, die Köhler (S. 313 Anmkg.) mit der Bemerkung motivierte, daß es ihm und jedermann unverständlich sein müsse, wie ein Mensch ungeboren in ein fremdes Land kommen könne. Er will jedoch dabei keineswegs verkennen, daß die von Simrock vertretene Auffassung dieser Stelle wegen ihres mythischen Bezugs allenfalls angehen möge, trotzdem derselbe Ausdruck v. 1187 von Hrôdulf gebraucht werde, der durchaus nichts Mythisches habe.

Psychoanalyse so häufig gemachten Vorwurf zunächst die bei weitem ältere und anerkanntere philologische Kritik, die in der Beachtung sonst vernachlässigter Einzelheiten und den daraus gezogenen Schlüssen der psychoanalytischen Methode vorausgeeilt ist. Dürfen wir also im schlafenden Schwanenritter jenes neugeborene Knäblein des Heldenmythus wiederfinden, das aus dem bergenden Mutterschoß in die feindliche Welt ausgesetzt worden ist, so scheint zunächst auch ohne weiteres der Grund ersichtlich, warum der Held der Schwanrittersage als Erwachsener auftreten muß. Kommt er doch ins Land, um den Kampf gegen einen Bösewicht aufzunehmen und sich Weib und Kinder zu gewinnen, ähnlich wie Odysseus (9). Auch in der Sceáfmythe erscheint der unbekannte Knabe, als schwere Drangsal das Volk betroffen hat und diese in der Göttersage wohl akzeptable, in der Heldensage jedoch unmögliche hilfreiche Macht eines Kindes annehmbar zu machen, mußte der Schwanritter an Alter reifer erscheinen (10). Warum ihm jedoch diese rettende Aufgabe zufallen muß, um derentwillen er als Erwachsener auftritt, das wird uns eine Untersuchung der französischen Fassungen des chevalier au cygne lehren, mit der wir uns im VII. Abschnitt unserer eigentlichen Aufgabe zuwenden wollen. Während uns nämlich bisher nur die Geburt des Helden interessiert hat und wir — ähnlich wie das Beowulflied (8) — weder auf den besonderen Inhalt seines Heldenlebens noch auf sein Sterben eingegangen waren, wird die Lohengrinsage gerade dadurch für unsere Ergebnisse wertvoll und beweisend, daß sie uns diese bisher vernachlässigten Momente im Zusammenhang unserer Auffassung verstehen lehrt. Die altfranzösische Sage vom chevalier au cygne wird uns ferner zeigen, warum von den Eltern des Schwanritters, die ja sonst im Aussetzungsmythus eine so große Rolle spielen, nicht die Rede sein konnte, indem erst sie uns die Geburts- und Kindheitsgeschichte des Schwanritters berichtet. Daß aber überhaupt die Möglichheit gegeben war, den Aussetzungsmythus unabhängig von den Eltern darzustellen, findet seine Begründung ebenfalls in der Sceáfsage, von der es keine Fassung gibt,

in der die Eltern genannt werden. Dieser Mythus stellt gleichsam das Aussetzungsmotiv Kat' exochen, die Geburt an sich, dar. So wie der indische Âptya »der aus dem Wasser geborene« genannt wird oder wie der Scholiast zu Rigveda erklärt »der Sohn der Wasser« (Mannhardt: G. M., S. 213), wie der vedische Purûravas (nach Schröder, S. 31) sagt: »die Wasserfrau brachte mir, was ich begehrte: geboren ward aus dem Naß ein edler Knabe«, wie ferner der biblische Moses (nach Josephus Altt. II, c. 6) nach dem Ägyptischen Moy — Wasser, Eses — gerettet, als der aus dem Wasser gezogene, als Sohn des Wassers erklärt wird (11), wie das deutsche Märchen die Söhne des durch einen Wasserstrahl geschwängerten Mädchens Wasserpeter und Wasserpaul (Grimm, K. H. M., III, Nr. 60), Wassersprung und Brunnenhold nennt (Mannhardt: G. M., S. 216 ff.), so wird auch der englisch-langobardische Sceáf als Sohn des Wassers und des Gefäßes, in welchem er schwimmt, aufgefaßt: dies sind seine Eltern. In diesem Sinne konnte Leo (S. 24, Anmkg.) in Vertiefung der rationalistischen Etymologie des Namens Sceáf (manipulus frumenti) darauf hinweisen, daß dieses Wort mit unserem hochdeutschen Schaffing verwandt ist: da Scyld ein Scefing genannt wurde, liege die Vermutung nahe, »er habe gar keinen Vater Sceáf oder Schaf gehabt, sondern sei selbst jener von den Wellen angetriebene Knabe gewesen, den man den Sohn des Fasses (Schaffing) nannte.« Und in gleichem Sinne hat Cassel (p. 43 f.) hervorgehoben: »Scild ist ein Sohn der Arche, des Schiffleins, des Kastens, in welchem er liegend ans Land kam. Althochdeutsch ist scef das Schiff; mit dem Namen für Gefäß ist es verwandt, skaf ist das Schiff und skef das Gefäß. Ähnlich ist das Verhältnis des lateinischen scapha. Die Erklärung aus manipulus frumenti hat man offenbar erst in später Zeit aus dem Namen gemacht. — Auch aus dem Kasten Noahs, der ohne Segel und Ruder durch Gottes Vorsehung behütet wird, steigt ein neues Geschlecht. Söhne Noahs und Söhne der Arche sind alle Menschen, die von ihnen stammen. Ein Kind seines Schiffes ist auch Scild der Sohn des

Sceáf, das lehrt sein Name.« *) Wenn hier das Schiff als Weib aufgefaßt wird, so stimmt dazu treffend der interessante Hinweis von Kleinpaul (S. 196), daß in Deutschland und England alle Fahrzeuge, die größten wie die kleinsten, als Feminina behandelt werden: »In den Augen der Seeleute ist das Schiff ein Weib, das auf dem Rücken schwimmt. Der Kiel, über welchem das Kielschwein liegt, stellt das Rückgrat dar, auf welches die Spanten wie Rippen aufgebolzt sind — die letzteren außen und innen mit einer Haut von Bohlen überkleidet — der Körper des ganzen Schiffes heißt der Rumpf, es hat Schultern und Hinterteil, auf der Spitze des Mastes einen Zopf und ein Eselshaupt, und es ist aufgetackelt wie eine Schöne am Sonntag.«

IV.

Der uralte Skeafmythus, das mythische Vorbild der Lohengrinsage, lehrt uns aber nicht nur die geheimnisvolle Ankunft als symbolischen Ausdruck des Mysteriums der Geburt verstehen, sondern gibt uns auch den Schlüssel zum Verständnis der geheimnisvollen Abfahrt des Schwanritters. Resumieren wir nach Hoffory kurz den Inhalt des Skeafmythus, dessen Eingang das Beowulflied bloß andeutet, während es den Schluß, die geheimnisvolle Abfahrt, ausführlicher schildert:

»Auf einem steuerlosen Schiffe treibt ein junger hilfloser Knabe ans Land. Er ruht schlafend auf einer Garbe (sceáf), von Waffen umgeben, und ist den Bewohnern des Landes unbekannt. Sie nehmen ihn gastlich auf, erziehen ihn und machen ihn nachmals zu ihrem König. Nach langer und ruhmreicher Regierung stirbt Sceáf und wird von seinen Mannen wieder auf das Schiff gelegt, das sie, mit Kleinodien und Waffen reich gerüstet, trauernden Herzens den Wellen übergeben. Aber niemand konnte sagen, wer diese Last empfing« (S. 434). Nun läßt hier der Mythus nicht den geringsten Zweifel darüber zu, daß mit dieser geheimnisvollen Reise

*) Cassel (Anmkg. 177) verweist darauf, daß der Name Noah mit den vielfachen Ausdrücken für Schiff verwandt ist: nau (Sankrit), ναῦς, navis, νέειν.

ins unbekannte Land die Totenfahrt des Helden gemeint ist, da er sie ja erst als Leichnam antritt. Auch wäre daran gar nichts Seltsames, da es ja (nach Mannhardt: G. M., S. 357) »ein häufiger Gebrauch im Norden war, die Leichen in einem Schiffe dem Meere zu überlassen«.

»Das Heidentum der Germanen dachte sich gleich dem noch anderer Völker eine Schiffahrt der Gestorbenen in das Jenseits« (Wackernagel S. 574). »Die Toten fahren in einem Kahne über den weltumgürtenden See; denn jenseits*) desselben, jenseits des »Wandelmeeres« liegt das Totenland Utgard, das außerweltliche Gebiet. Es ist vielleicht diese Bestattungsart eine der ältesten, daß man den Toten in ein Schiff legte und es dem Winde und den Wellen überließ« (Spieß, S. 376). »Man erinnert sich an die Unzähligen, die seit Anbeginn der Schöpfung so abgesegelt sind — an die Klosterbrüder von Heisterbach, die an den Rhein gingen, wenn sie starben — an den schlaftrunkenen Fährmann, der in stürmischer Nacht von einem Mönch geweckt wird: der Mönch verlangt, über die Donau gesetzt zu werden, und drückt ihm das Fährgeld in die Hand: der Ferge macht sich fertig, aber kaum ist der Nachen flott, so füllt er sich mit anderen unbekannten Gästen, daß er beinahe sinkt und der Schiffer kaum noch stehen kann: mit Mühe rudert er hinüber, und der letzte Mann ist noch nicht ausgestiegen, so wird das Fahrzeug von einem jähen Sturm an das diesseitige Ufer zurückgeworfen, wo schon wieder neue Reisende harren, die alle übergesetzt sein wollen....« (Kleinpaul, S. 155). — »Zufällig besitzen die venezianischen Leichenbegängnisse geradeso wie die Spreewälder einen höchst altertümlichen Charakter, sie haben etwas Urzeitliches und Eisgraues wie die sogenannten Schiffssetzungen und die Kahnsärge, die sich in vorgeschichtlichen Gräbern, desgleichen bei den Finnen und Ostjaken finden und die unverstandene Rudimente einer elementaren Vorsichtsmaßregel sind. Das ist nämlich eine alte Regel, daß die Toten auf Inseln zu liegen kommen. Daß sie über das Wasser gesetzt und erst dann begraben werden. Von Olims Zeiten her bildet das Wasser die natürliche Grenze zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, allüberall scheidet ein Fluß das Leben vom Schattenreiche. Sowohl der griechische Hades als auch die deutsche Hölle ist von einem Styx umgeben, über den eine Fähre setzt oder eine Brücke führt. Ruhelos mußte der Grieche an den Ufern des tiefen kalten Höllenflusses umherirren, wenn er nicht begraben war — weil er eben

*) Nach Kleinpaul (S. 160) sind die Ausdrücke Diesseits und Jenseits von dieser Vorstellung ausgegangen.

erst jenseits desselben begraben werden konnte. Diese Vorstellungen weisen nämlich darauf hin, daß man einst die Verstorbenen wirklich über einen Fluß gebracht hat; die Sitte ist auch in vielen Ländern historisch nachzuweisen. Zum Beispiel in Ägypten, wo man noch heute über den Nil setzen muß, um zu den Pyramiden und zu den Königsgräbern zu gelangen« (Kleinpaul, S. 158).

Mythische Nachrichten aus dunkler Vergangenheit überliefern uns die gleiche Vorstellung: »Als Sigmundr seinen toten Sohn Sinfjötli lange herumgetragen, kam er zu einer schmalen Meerbucht. Am Gestade harrte ein Mann, der sich zur Überfahrt erbot. Kaum war die Leiche in den Kahn gelegt, als der Ferge abstieß und verschwand. Lebensmüde Greise gaben sich auf diese Weise selbst den Tod« (Mannhardt: G. M., S. 358). So soll sich beispielsweise der alte lebensmüde Flosi in ein schlechtes Schiff gelegt und den Meereswogen überlassen haben (Grimm, D. M., II, S. 692 f.). Ähnlichen Sinn birgt die keltische Vorstellung vom Jenseits, die sich nach Spieß (S. 360) »in einer bis ins Mittelalter in Irland verbreiteten Sage ausspricht. Danach gab es in einem gewissen See der jetzigen Grafschaft Munster zwei Eilande, die Inseln des Lebens und des Todes genannt. Auf die eine konnte der Tod nicht dringen, aber Alter und Krankheit, Lebensüberdruß und heftige Anfälle fürchterlicher Leiden waren dort heimisch und bewirkten, daß die Bewohner derselben, der Unsterblichkeit müde, sehnsüchtig nach der gegenüberliegenden Insel als einem Hafen der Ruhe schauten, in Barken dem dunklen Gewässer sich anvertrauten und so endlich Erlösung auf der Insel des Todes fanden.« In späterer Zeit zündete man auf dem Totenschiffe einen Holzstoß an, ehe man es den Wellen übergab (Beispiele bei Mannhardt l. c. und Simrock, Handb., 368). So hat »die nordische Erzählung von Baldrs Tod den merkwürdigen Zug, daß die Asen seine Leiche auf ein Schiff brachten, in demselben einen Scheiterhaufen errichteten, anzündeten und es der flutenden See überließen« (Grimm, D. M., II, 692 f.). Noch in später Zeit gab es im Gebiet der Burgunden bei Arles einen berühmten Begräbnisort, »wohin viele Leichen weither gebracht wurden, meist indem man sie in einem Nachen in Särgen oder Fässern dem Rhonestrom überließ« (Mannhardt, S. 360). Nach Grimm (l. c.) wurden Leichen auch direkt im Schiff begraben. »Wahrscheinlich legte man vornehme Leichen erst in eine Kiste und setzte diese ins Schiff.« Ähnlich bestattet Gudrun den Atli in einem Steinsarg, den sie in ein Schiff setzt (Mannhardt l. c.). Daher gab es später auch Steinsärge in der Form von Schiffen (Wackernagel, S. 574) und darauf weist auch der spätere Brauch, Särgen und Gräbern die Gestalt eines Schiffes zu

geben.*) Wie nun den Menschen als erste Fahrzeuge ausgehöhlte Bäume dienten (Grimm: Gesch. d. deutsch. Spr., S. 5), so wurden auch die Toten anfangs in hohlen Bäumen beigesetzt (Grimm l. c., Wackernagel), woraus sich nach Müller (429[1]) die unterweltliche Bedeutung des hohlen Baumes erklärt, der zunächst der Totenbaum oder Sarg ist. »Die sogenannten Totenbäume des alamannischen Stammes waren nichts anderes als zu Särgen ausgehöhlte Stämme« (Spieß, S. 376). Der Sarg »war in vorchristlicher Zeit ein Baumstamm, das heißt die Hälfte eines Baumstammes, die ausgehöhlt und mit der anderen Hälfte zugedeckt ward. Daher spricht man an manchen Orten noch von Totenbäumen. Ähnlich werden vielfach die Schiffe und die Wiegen hergestellt« (Kleinpaul, S. 70). — Aus hohlen Bäumen stammen aber nach anderer Überlieferung wieder die Menschen und diese beiden Vorstellungen finden sich auch im Glauben vieler Völker verknüpft. So setzten die Tasmanier ihre Verstorbenen in hohlen Bäumen bei, um der Seele den Übergang in den Baum zu erleichtern; denn diese Pflanzengeister gehen ihrer Meinung nach wieder in die menschliche Mutter ein und befruchten sie (Reitzenstein, 648). Ähnlich berichtet Krauß, daß nach südslawischem Glauben die Seelen Verstorbener, besonders in zartester Kindheit Gestorbener, sich in Bäumen aufhalten. Um der Seele die Heimkehr in ihren Urwohnort zu erleichtern, pflanzten die Japaner auf Gräbern Blumen und Bäume (Krauß, S. 29). Ebenso geht nach griechischem Glauben die Seele jedes Gestorbenen in einen Baum über (Mannhardt). Endlich gehört hierher die Bestattungsart der »Tungusen, die ihre Toten an Bäumen aufhängen, ein Verfahren, welches ganz an die skythische Bestattungsweise erinnert, die uns aus der Erzählung des Argonautenzuges noch wohl bekannt ist und wonach es in Kolchis für einen Frevel galt, die Männer zu verbrennen oder in die Erde zu vergraben. Sie hängten ihre Toten, in rohe Stierfelle gewickelt, an den Bäumen auf, fern von der Stadt und überließen sie der Luft zum austrocknen. Nur die Weiber wurden, damit die Erde nicht zu kurz käme, in diese begraben (Spieß, 106).

Werden in solchen Berichten die Leichname selbst in Schiffen, Booten oder hohlen Bäumen ins Jenseits befördert, so betrifft dies in anderen Überlieferungen bloß die vom Leibe entbundenen Seelen. Hierher gehört der bekannte griechische Glaube, wonach Charon die Seelen der Verstorbenen

*) »Naufus (naucus, nauchus gotisch naus, was mit dem lateinischen navis und mit unserem Nachen zusammenhängt) scheint nichts anderes als ein Sarg zu sein.« (Spieß, 376 Anmkg.)

in einem schmalen zweirudrigen Boote über den Styx, Acheron oder Kocytos in das Reich der Unterwelt geleitet (Grimm, D. M. l. c.). Damit hat die Reise des Toten ein bestimmtes Ziel, die Unterwelt, bekommen, zu deren richtigen Erreichung dem Leichnam oder der Seele ein Toten- oder Seelenleiter dient. Daß nun auch unser Schwanritter bei seiner geheimnisvollen Abfahrt als Ziel das Totenland, die Unterwelt, hatte, wurde zuerst von Simrock (Handb., 369, Beowulf, S. 170) auf Grund der Analogie mit Skeaf nachdrücklich betont und von Müller mit Hilfe der Symbolik nachzuweisen versucht. Nun fehlt zwar im Skeafmythus die verhängnisvolle Frage, die den Ritter ins Totenland befördern soll, während der Schwanritter wieder nicht als Leiche abfährt. Doch faßt bereits Grimm (D. M., II, 692 f., Gött. Anz., 1823, S. 10 f.) diese Abweichungen als spätere Modifikationen und das Entscheidende bleibt, daß der Schwanritter vor allem ebenso geheimnisvoll, aber auch in einem und demselben Fahrzeug ankommt und verschwindet wie Skeaf. Während aber Skeafs Schiff steuerlos Wind und Wellen überlassen wird, hat der Schwanritter einen zuverlässigen Totenleiter, dem er die Führung beruhigt anvertrauen kann. Es ist dies der Schwan, der wieder im Skeafmythus fehlt, wo dafür der Held wirklich als Leichnam dahin fährt. Nun wird tatsächlich »in unseren Volkssagen der Schwan häufig als Totenleiter genannt« (Mannhardt, G. M., S. 342 f., vgl. auch Müller, S. 421). So berichtet Kleinpaul (S. 219 f.) eine südschottische Sage, wo die Schwäne als Todesboten erscheinen. »Im Roman von Gawan führt ein Schwan einen Nachen, worin ein toter Ritter liegt*). Geradeso führt ein Schwan den Lohengrin aus dem Lande der Seligen nach Cleve und wieder zurück. Dieser Schwan wird ausdrücklich als Engel, d. i. als Alb bezeichnet« (Mannhardt, l. c.) Auch beim Schwan als Totenvogel stoßen wir wieder, wie bei der Überfahrt in die Unterwelt, auf die Unterscheidung von

*) Vgl. den jüngeren Parzival in Kellers Romvart 670: Hie fûret ein swan ein schiffelin uber mer zu kunig Artus hofe und einen toten ritter drinne (cit. nach Müller, 429²).

Leichnam und Seele. Der Schwan gilt bald als Toten-, bald als Seelenleiter. Daraus scheint sich dann die Vorstellung entwickelt zu haben, welche die Seelen der Verstorbenen selbst als Vogel, häufig als Schwan oder die gleichbedeutende Taube (Afda. 13, 48), die wir bereits als Liebesvogel kennen gelernt haben (S. 23), erscheinen läßt (12). »In unzähligen Fällen ist die Phantasie diesen Weg gegangen und der Vogel geradezu das beliebteste Sinnbild der Seele im Augenblicke ihrer Empanzipation geworden« (Kleinpaul, S. 28). »Die Seelen der Verstorbenen pflegen als Schwäne zu erscheinen und so faßt auch das flämische Volksbuch von dem Schwanritter den Schwan, der das Schiff zieht« (Simrock, Beow., S. 170). Nach einem von Woeste (Zf. d. Myth., III, 46) mitgeteilten Märchen steht ein Toter später in Gestalt eines Schwanes dem Helden helfend zur Seite (vgl. auch Simrock, guter Gerhard, p. 75). Über die in zahlreichen deutschen Überlieferungen vorkommende Vorstellung der nach dem Tode als Vogel entflatternden Seele vgl. Kuhn (bes. S. 106, wo die Literatur verzeichnet ist). Ein interessantes Beispiel, auf das wir noch zurückkommen werden, findet sich im Märchen »De drei Vügelkens« (Grimm, K. H. M., Nr. 96), zu dem die Herausgeber folgende Bemerkung machen (III, 190): »Eigentümlich dem deutschen (Märchen) und schön ist's, daß aus dem Wasser jedesmal, wie das Kind hineingeworfen ist, ein Vögelchen aufsteigt, welches andeutet, daß der Geist das Leben bewahrt (denn die Seele ist ein Vogel, eine Taube), wie im Märchen vom Machandelboom (Nr. 47).« Ähnlich läßt ja die bekannte christliche Vorstellung die Seele der heiligen Anna in Gestalt einer Taube zum Himmel entschweben, wie überhaupt die ersten Christen die Seelen ihrer Märtyrer, zumal der jungfräulichen, in Taubengestalt dachten (Kleinpaul, S. 29). Auch den Malaien sind nach Frobenius (363) die Tauben, wenn sie über die Glut davonfliegen, ein Sinnbild der aufwärts fliegenden Seele. — »Wenn der Tod das Band zwischen Leib und Seele aufgelöst hat, dann entfliegt die Seele aus dem Munde des Sterbenden als Taube oder als Rabe (Spieß, S. 384). Bei den Araukanern trägt nach Frobenius (219) der Walfisch die Seelen ins

Jenseits, was einer Vermittlungsvorstellung zwischen dem Totenschiff und dem Tier als Totenleiter zu entsprechen scheint, welche zwei Vorstellungen ihr Gegenstück finden in dem bereits angeführten Glauben von der Herkunft der Menschen aus hohlen Bäumen (Schiffen) einerseits und aus dem Wasser durch Vermittlung von Tieren (Storch) anderseits. Denn nicht nur als Geleiter der Seele aus dem toten Körper werden die Vögel gedacht, sondern auch als Seelenbringer, die dem neugeborenen Kinde »den himmlischen Feuerfunken der Seele herabbrachten« (Kuhn, S. 104), wie der römische Picus, der Specht, welcher die beiden ausgesetzten Zwillinge Romulus und Remus ernährt, ähnlich dem Schwan, der im Lohengringedicht den Ritter speist. Nun war aber ein solcher Seelen- oder Kinderbringer auch unser Storch, der — wie alle Seelentiere: Hase, Käfer etc. — zugleich als Totenleiter galt. So ist z. B. in Südafrika Kaninchen oder Hase der Bote des Mondes, der die Todes- oder Lebensnachricht bringt (Frobenius, 356). Dasselbe wissen wir von unserem Schwan, der neben seiner Rolle als Totenvogel z. B. auf Rügen die Stelle des Storches vertritt und die Kinder bringt, wie Arndt (Schriften, Bd. III, S. 547) anführt und Siecke (Liebesgeschichte des Himmels, S. 26) auch für andere Gegenden und Länder geltend macht; bei Arndt findet sich auch das Lied: Adebar (= Kinderbringer) du Langbeen. Ob der Vogel dabei, wie die Mythologen wollen (vgl. Kuhn, S. 106), als Seelenbringer oder wie der naive Volks- und Kinderglauben uns nahelegt direkt als Kinderbringer erscheint, mag dabei unentschieden bleiben. Immer gilt jedoch ein und dasselbe Tier zugleich als Führer ins Leben und als Geleiter aus dem Leben (vgl. Mannhardt, G. M., 730). Es muß diesem Glauben wohl die Vorstellung zugrunde liegen, daß der Seelenvogel die Verstorbenen an denselben Ort zurückgeleite, woher er sie gebracht habe. Und tatsächlich läßt sich dieser Glaube in weitem Umfange nachweisen. Es werden nämlich die Seelen der Verstorbenen als Himmelsfunken aufgefaßt, »welche dann der Kinder holende Storch (13) oder Schwan aus der Unterwelt auf die Erde bringe; siehe Simrock a. a. O., S. 444. In der

Unterwelt weilen sie, nach vielfach auftauchender Meinung, bis sie geboren werden. Dorthin kehren sie auch zurück und gehören zum Gefolge der Unterweltsgöttin . . . Wenn sie die Göttin der Unterwelt, — die nicht bloß die Göttin des Todes, sondern auch des Lebens, wie die hehre Nerthus, ist, — umgeben, werden sie auch Heimchen, Heinchen oder Elben genannt. Nach Menzel Germ., II, 234, wären diese Heimchen, deren Namen er als Keimchen (Embryonen) erklärt*), ursprünglich nur die Seelen der neugeborenen Kinder, welche man also präexistent dachte« (Spieß, S. 385 f.). »Die Vorstellung, daß die Menschen bei der Geburt aus der Gemeinschaft der die Unterwelt bewohnenden Elben heraustreten und bei dem Tode in sie zurückkehren, wurzelt tief in unserem altgermanischen Heidentum« — sagt Sommer 170, womit auch Kuhn, Märkische Sagen, 240, und Rochholz, I, 245, zu vergleichen sind. Auch der Name Loherangrin scheint auf die Unterwelt zu deuten, da in der altdeutschen Vorstellung neben der Wasserhölle auch eine Glut- oder Feuerhölle angenommen wurde« (Spieß, 377 fg.). Es werden also nach uraltem allgemeinen deutschen Volksglauben die Seelen der Verstorbenen den Seelen der noch Ungeborenen gleichgesetzt. »Gütchen und Butzen, d. h. Seelen Verstorbener und Kinderseelen sind identisch« (Mannhardt, G. M., 297[4]). »Überraschend ist die auffallende Übereinstimmung dieser Vorstellung mit altindischen« (ebenda, S. 730). Auch bei den Mexikanern finden wir — wie etwa bei den Germanen — nach Reitzenstein (652) ein Kinderreich völlig ausgebildet. Es ist das der 13. Himmel, der »Haus des Herabkommens« heißt, des Geborenwerdens, und die Herabkommenden sind eben die Kinder. Andere Namen, die das Wunderland führt, sind: »Ort, wo die Kinder gemacht werden« oder »Ort, wo die Blumen wachsen«. Hier lebten denn auch, wie bei den Germanen, »die Seelen der Verstorbenen«. —

---

*) Nach anderer Meinung deutet der Name auf Heim, Heimat, d. i. auf den Himmel, aus welchem die Seelen kommen (Spieß, 388).

»Neben Bäumen und Brunnen waren auch Gräber und Berge Kinderheimat, da man ja die Wohnung der Ungeborenen stets mit der der Verstorbenen zusammenbrachte, weil man eine Art Kreislauf annahm« (Reitzenstein, 663). Überhaupt wurde das Seelenland dem Kinderland gleichgesetzt. In diesem Sinne hat Wolf (Beitr., I, 62) von der weißen Frau, zu der die früh verstorbenen Kinder zurückkehren, vermutet, sie sei identisch mit der deutschen Göttin Holda, aus deren Brunnen nach anderer Sage (Grimm, D. S., I, 7) die Kinder herauskommen.

Haben wir so den Schwan als Kinderbringer und Totenleiter erkannt, so läßt sich die Vorstellung, daß der Tote an den Ort und in den Zustand des Ungeborenseins zurückkehre, wie anderseits der Neugeborene aus dem Seelenland stamme, in unserer Sage noch von anderer Seite her nachweisen. Wie nämlich der verstorbene Sceáf in einem Schiff ins Totenland geleitet wird, so kommen anderseits »nach mancherlei Spuren im Volksglauben und nach Andeutungen der Kinderlieder die Kinder zu Schiff auf der Welt an« (Spieß, 377). »Zu Schiffe werden nicht bloß die Toten der Unterwelt zugesandt, zu Schiffe kommen auch die neugeborenen Kinder« (Mannhardt a. a. O., 370. Rochholz, Schweizersagen, I, 51). In Cortryk kommen die Kinder, statt mit dem Storch aus dem Kinderbrunnen, zu Schiffe herbei: Wenn die Kinder fragen: Moder, wennehr kopen wy een Kindje? so antwortet die Mutter: Het Schip zal weldra kommen, dann zult gy een Züsterken hebben (Wolf, Beitr., I, 164. Vgl. Simrock, Kinderbuch, Nr. 154, 155). Die mythische Vorstellung, daß das Schiff die neugeborenen Kinder bringe, liegt auch dem Weihnachtslied zu Grunde, das sich an Taulers Namen knüpft:

Es kommt ein Schiff geladen
Bis an den höchsten Bord,
Trägt Gottes Sohn voll Gnaden u. s. w.

(Simrock, Beow.)

In diesem Sinne konnte Simrock mit Recht behaupten und Müller es vertreten, daß der Schwanritter ebensowohl

aus dem Totenlande komme als er dahin zurückkehre, und wir können ohne weiters alle Aufenthaltsorte der Kinder — in dem hohlen Baume, im Wasser, in der Schlangengrube — mit Müller (S. 427) als Symbole der Unterwelt auffassen. Nur müssen wir vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus einen Schritt aus dem Bereiche der mythologischen Deutung in die psychologische machen. Wir hoffen, nicht erst beweisen zu müssen, daß die Unterwelt der Alten oder die christliche Hölle keine realen Lokalisationen, sondern Phantasiegebilde sind, und es kann sich nur nach ihrem Sinn und Motiv fragen. Ohne daß wir nun das vielfach komplizierte Problem des Fortlebens der Seele nach dem Tode in der Unterwelt einer umfassenden Lösung zuführen wollten, möchten wir doch die psychologische Bedeutung jener Unterwelt klarzulegen versuchen, aus der der Schwanritter kommt und in welche er zurückkehrt. Nun ist aber der geheimnisvolle Ort, wo er herkommt, nicht nur nach unserer Deutung des Aussetzungsmythus, sondern zufällig auch in Wirklichkeit der Mutterleib, das Kästchen, in dem der Ungeborene im Wasser schwimmt. Sollte er am Ende wieder in den Mutterleib zurückkehren? So ungereimt das nun zunächst auch klingen mag, es entspricht tatsächlich der der Sage zu Grunde liegenden Vorstellung. Wir haben schon den Volksglauben angeführt, daß die Seelen der verstorbenen Kinder wieder in den Kinderbrunnen, aus dem sie stammen, zurückkehren. Diesem Glauben entspricht völlig die frühinfantile, ganz richtige Vorstellung, daß die Kinder auch beim Storch (also im Mutterleibe) schon leben (Freud, Jb. I, S. 54). »Ungeboren und gestorben steht sich mythisch gleich,« sagt Simrock (Beowulf, S. 170) und »die Unterwelt ist die Quelle alles Lebens wie auch alles Leben dahin zurückkehrt.« Diese ganze Unterwelt selbst mit ihrer Vorstellung des Fortlebens nach dem Tode ist aber, wie Freud (Tr., S. 199, Anmkg.) aus dem unbewußten Phantasieleben erschließen konnte, nichts anderes, als die Projektion des unheimlichen Lebens vor der Geburt im Mutterleibe in die Zukunft.

»Auch der Germane wird zunächst die Geburt — meint Mannhardt (G. M., 587) als Ausfluß ein- und derselben Macht, welche den Tod verhängte, empfunden haben.« Diese innige Beziehung, in die eine richtige Ahnung der menschlichen Phantasie Geburt und Tod, Zeugen und Sterben bringt, spielt im Seelenleben des Kindes eine ungeheure Rolle und führt z. B. nicht selten zu der Auffassung, daß erst ein Mensch (die Mutter) sterben müsse, ehe ein anderer (ihr Kind) auf die Welt kommen könne (Jung, S. 34); diese Theorie wird vom Kinde so formuliert, wie es unsere Sage voraussetzt: Wenn ein Mensch stirbt, so wird er ein Engel und dann wird er ein Kind, indem er vom Storche wieder auf die Erde heruntergebracht wird (l. c.). Ähnlich werden nach Ansicht der Tonkinesen die Kinder im Mutterleib von denjenigen Kindern belebt, die sterben, ehe sie zur völligen Reife des Verstandes gelangen konnten (Bab, Zeitschr. f. Ethnologie, 1906, S. 282).

Wir sehen also wie viel Typisches, Allgemein-menschliches in dieser Auffassung liegt und werden uns nicht wundern, daß in einer sonderbaren, von G. Paris mitgeteilten Version der Schwanrittersage (»l'Elioxe«) die Mutter tatsächlich bei der Geburt des Kindes stirbt. Außer den Kindern und den Naturvölkern sind es dann insbesondere die Dichter, die in gewissem Sinne immer Kinder bleiben, welche die geheimnisvolle Beziehung von Werden und Vergehen ewig neu zu variieren wissen. Eine besonders eindrucksvolle Stelle aus Ganghofers Lebenslauf eines Optimisten sei hierhergesetzt: »Da sprechen nun die beiden Kontraste durcheinander: der Tod, der das Leben endet — und das Geheimnis, aus dem alles Leben quillt. Und zwischen diesen beiden Gegensätzen zittert ein erschrockenes Kinderseelchen« (zitiert nach Zentralbl. f. Psychoanalyse, I, p. 166). — Und vollkommen im Sinne nicht nur unserer Sage, sondern direkt unserer Deutung, scheint es gesprochen, wenn Gerhard Hauptmann im letzten Akt seines jüngsten Dramas: »Die Ratten« die des geliebten Kindes beraubte Frau John phantasieren läßt: »Wenn een Kindchen meinswechen jeboren ist, denn is et jedennoch noch

in der Mutter . . . und wenn es meinswechen jestorben ist, denn is es immer noch in der Mutter...« Diese Vorstellung von einer Rückkehr in den Mutterleib, die uns vom Sterben als von einer Wiederkehr »in den Schoß der großen Mutter« sprechen läßt (Kleinpaul, S. 265), findet dann ihr völliges Gegenstück in den neurotischen Phantasien vom Lebendigbegrabenwerden und in den Sarg-Angstanfällen gewisser Hysterischen die, wenn sie sich ein Kind wünschen, sich nach Freud mit der eigenen Mutter identifizieren und endlich selbst wieder zum Kind im Mutterleibe werden (Binswanger, S. 349).*) Aber noch von anderen Seiten her schließt sich hier das Beweismaterial zu einer lückenlosen Kette. Den pathologischen Verdrängungsformen der Mutterleibsphantasie, also etwa der Angst vor dem Aufenthalt in geschlossenen Räumen, entsprechen im normalen Traumleben die Vorstellungen des Abreisens, der Abfahrt als symbolische Ausdrücke des Todes, der großen Reise ins Jenseits (Stekel) und diese in der Traumsprache lebendig gebliebene Darstellungsweise stammt nach den Forschungen Freuds aus dem kindlichen Vorstellungsleben, das den Tod einer nahestehenden Person nicht in seiner vollen Bedeutung, sondern nur als Entfernung im Sinne einer Abreise aufzufassen vermag. Eine pathologische Fixierung dieser Vorstellung im Unbewußten kann dann bei entsprechender psychischer Konstellation leicht zur Eisenbahn- oder Reiseangst überhaupt führen. Verstehen wir so die geheimnisvolle Abfahrt des Helden als Ausdruck seines Todes, den die mythische Phantasie in Übereinstimmung mit kindlichen und neurotischen Vorstellungen als Abreise in ein fernes Land, als eine Rückkehr in den Mutterleib faßt, so wird uns der Sceáfmythus in seiner vollen, im Grunde schon von Simrock (Beow.,

*) Die späteren Phantasien mancher erwachsenen Personen von ihrem früheren Aufenthalt oder ihrer Rückkehr in den Mutterleib spielen nicht nur im Seelenleben des Neurotikers eine bedeutsame Rolle. Wohl eine der großartigsten Mutterleibsphantasien ist uns in einem 1795 anonym erschienenen Buche erhalten, das den Titel führt: Meine Geschichte eh' ich geboren ward und die neuerdings als 2. Band der »Neudrucke literarhistorischer Seltenheiten« von Dr. S. Rahmer herausgegeben im Verlage von Ernst Frensdorff, Berlin, erschienen ist.

S. 170) erkannten Bedeutung und Tiefe verständlich. Simrock führt aus: »Sceáf lag auf dem Schaub, dem manipulus frumenti, dem Bündel Stroh (Müllenhof, Sagen, Märchen und Lieder, S. 4), von dem er den Namen hat, wie die Chronisten ausdrücklich melden. Auf dem »Schoof« liegen, heißt am Niederrhein gestorben sein, weil es Sitte war, die Toten auf ein Schaub Stroh zu betten. Wenn dies zu dem Beweise genügt, daß Sceáf, als er heimkehrte, zum Totenlande fuhr, so bleibt eins noch darzutun, daß er auch aus dem Seelenlande kam. Sceáf lag auf dem Schaub, nicht bloß als er ankam. Damals war noch ungeboren, wie es Einl. Z. 46 ausdrücklich heißt . . . Ungeboren und gestorben steht sich aber mythisch gleich, die Unterwelt ist die Quelle alles Lebens wie auch alles Leben dahin zurückkehrt. Das Kind, das der Storch bringt, ist noch nicht geboren, solange der Storch es im Schnabel trägt: erst wenn er es der Mutter in den Schoß legt, kommt es zur Geburt. So galt auch Sceáf noch für ungeboren, solange er im Schiffe auf dem Schaube lag: erst als das Schiff landete und die Leute des Landes ihn für ein Wunder aufnahmen, schien er zur Geburt zu kommen. . . . Der Annahme, daß Sceáf aus dem Seelenlande komme und dahin zurückkehre, widerspricht es nicht, daß er mit Waffen und Schätzen umgeben ist. Waffen und Schätze gab man den Toten mit, und sowie der Schaub, die Bausche Stroh, die eigentlich nur dem ins Totenreich zurückkehrenden Helden zu gehören scheint, auf den noch ungeborenen übertragen ist, wie sie beide auch schon durch das Schiff gleichgestellt sind, das sie brachte und wieder hinwegführte, so mögen Waffen und Schätze ursprünglich auch nur dem heimkehrenden Helden zugehört haben, aber auf den anlandenden übertragen sein« (Simrock, Beow., S. 170). Setzen wir an Stelle des zweifellos richtigen mythologischen Begriffs der Unterwelt den psychologisch geforderten des Mutterleibes, so können wir die treffenden Ausführungen Simrocks nur vollinhaltlich akzeptieren und haben ihnen eigentlich nichts hinzuzufügen, als vielleicht den Hinweis, daß uns die Zurückführung des Verstorbenen durch den Schwan an den Ort

seiner Herkunft auffällig an die fast typische Reaktion des kleinen Kindes erinnert, welches die Störung seiner bevorzugten Stellung durch die Ankunft eines neuen Geschwisterchens regelmäßig damit beantwortet, daß es unverhohlen äußert, der Storch solle das Kind nur wieder dorthin mitnehmen, woher er es gebracht habe (siehe Freud, Tr., S. 177, Jb., I, S. 5[2], Kl. Schr., II, 162). Daß es damit den Todeswunsch ganz im Sinne unseres Mythus ausdrückt, haben die wertvollen Aufklärungen Freuds (l. c.) gelehrt. Auch zu dieser Regung kindlicher Selbstsucht bietet außer den im VI. Kapitel zu besprechenden Märchen der Volksglaube das beweisende Gegenstück. Nach Pröhle (Z. f. d. Myth., I, 196 f.) sagt man im unteren Lerbach (Harz) den Kindern, daß der liebe Gott die Kinder in den Teich »wuppt« (wirft) und daß die Kinderfrau sie »heraus häckelt«. »Will je ne denn ok beholen? süst nehm ick ne wedder midde und stoppe ne weeder hie«, sagt die Kindsfrau zu den älteren Geschwistern nach der Geburt eines kleinen Bruders. Und der an verschiedenen Orten heimische Glaube, daß die Kleinen ihren Geschwistern Leckeres mitbringen (Z. f. d. Myth., II, 90), geht wohl auf den Gedanken zurück, einem zu unfreundlichen Empfang vorzubeugen.

V.

Bevor wir uns dem französischen Sagenstamm des chevalier au cygne und damit der Geburtsgeschichte und der befreienden Heldentat des Schwanritters zuwenden, möchten wir unser bisheriges Ergebnis zusammenzufassen und in einer bestimmten Richtung für die Deutung zu verwerten suchen. Der unbekannte Ritter, der in einem Nachen vom Schwan ans Land gebracht wird, verbietet die Frage nach seiner Herkunft, da er sonst wieder scheiden müßte. Über Sinn und Ursprung dieses Verbotes herrscht bei den Mythologen ein gleiches Dunkel, wie über Nam' und Art des Schwanritters selbst bei seiner Umgebung. Mit Ausnahme zweier später zu besprechender Erklärungsversuche, von denen der eine den speziellen Sinn des Frageverbots in der Lohengrinsage un-

erklärt läßt, während der andere selbst erst einer Deutung bedarf, hat eigentlich noch niemand Sinn und Bedeutung dieses Motivs klargelegt, das auch in der Sage selbst nicht seine Erklärung findet. Es wird nicht der geringste Grund für dieses Gebot der Verheimlichung angeführt und wir müssen natürlich auch die scharfsinnige, aber gekünstelte Motivierung, die Wolfram mit der unterlassenen Frage Parzivals hergestellt hat, als sekundär und im Wesen der Sage völlig unbegründet, ausschalten. Wie in der Beachtung des sonst vernachlässigten unscheinbaren Details, so ist auch hierin die literarhistorische und sagengeschichtliche Kritik mit der Psychoanalyse einig, daß ein solcher im Zusammenhang der Sage völlig unmotivierter Zug vermutlich aus einem anderen Zusammenhange stammen dürfte, in den er besser passen und sich sinnreich einfügen würde. Während aber die Mythenforschung entsprechend ihrem Material und ihrer Methodik diesen vermuteten ursprünglichen Zusammenhang durch Vergleichung mit verwandten Mythen (siehe unsere Heranziehung der Sceáfsage) festzustellen sucht, ist es eine der Eigenarten der psychoanalytischen Methode, daß sie uns in den Stand setzt, den gesuchten Zusammenhang nicht selten an dem problematischen Material selbst, gleichsam in einer unteren, verborgenen Schicht desselben, aufdecken zu können. Ehe wir also nach verwandten Sagen suchen, in denen ein solches Frageverbot eine Rolle spielt, wollen wir zusehen, ob dieses Motiv nicht aus dem bereits eruierten tieferen Sagengehalt stammt und von dort unverstanden in die rationalisierte Oberfläche hineinragt. Wir haben wahrscheinlich zu machen gesucht, daß die geheimnisvolle Ankunft des jungen Helden, der vom Schwan aus dem Wasser ans Land gebracht wird, den symbolischen Ausdruck der Geburt darstellt. Sollte vielleicht das Frageverbot, das beim Erwachsenen unmotiviert erscheint, für das Kind einen Sinn haben? Zunächst scheint dies nun nicht der Fall zu sein; denn bei einem kleinen Kinde wird uns solch großtuerisches Gebaren noch unverständlicher vorkommen müssen. Wenn wir uns aber zu einer gleicherweise in der Mythologie wie in der Traum-

deutung ohne weiteres gestatteten Umkehrung dieses Elementes entschließen, so erhält das bisher unverstandene Motiv plötzlich Sinn und Bedeutung, ja mehrfachen Sinn und verschiedene Bedeutung. Denken wir uns nämlich das notwendige Korrelat zu dem Verbot, nach etwas Unbekanntem zu forschen, also die gegenteilige Bedingung, das dringende Verlangen, dieses Unbekannte zu erfahren, so ergibt sich eine mögliche Bedeutung dieses Motivs, welche zu dem geheimen Sinn der Aussetzung sehr wohl paßt. Wir müssen dieses Forschungsbedürfnis nur dem unbekannten Ankömmling selbst zuschreiben, von dessen Standpunkt ja der Mythus geschaffen ist (vgl. Rank, Mythus, S. 81 fg.) und wir stehen mit einem Male vor der berühmten Frage, die sich dem Erkenntnisdrang jedes neuen Erdenbürgers als eine der ersten aufdrängt in dem Problem: Woher kommen die Kinder und woher bin ich denn selbst gekommen? Der Mythus beantwortet diese Frage, wie wir sahen, ganz richtig — wenn auch mit der diplomatischen Zweideutigkeit der delphischen Orakelsprüche — dahin, daß das Kind aus dem verschlossenen Kästchen und dem Wasser, also aus dem Mutterleib, komme. Den gleichen Sinn hat auch die im gewöhnlichen Leben dem neugierigen Kinde gegebene Aufklärung, der Storch hole die Kinder aus dem Wasser und bringe sie den Eltern.*) Aber die Erfahrung zeigt nur zu oft, daß das superkluge Kind den richtigen Kern dieser mythologischen Aufklärung nicht verstehen kann oder will und von da an ein unausrottbares Mißtrauen gegen den Vertreter dieser falschen

*) Den wahren Sinn und Inhalt dieser Auskunft hat in scharfsichtiger Weise bereits Kleinpaul erkannt, der (S. 112 f.) sagt: »Berta von Rosenberg ist also eine jener Stammütter, die als Todesengel ihres eigenen Geschlechtes gedacht werden, wie die Göttin Berchta, die auch Frau Holle genannt wird, offenbar selbst eine solche verewigte Mutter gewesen ist — die letztere gilt zugleich für eine Hüterin und Pflegerin der abgerufenen Seelen, die sie in einem himmlischen Brunnen wie in einem Depot aufbewahrt und zur rechten Zeit wieder auf die Erde zurücksendet, wo sie dann als Kinder wiedergeboren werden. Auf diese Weise erhält nämlich die Ahnfrau ihr Geschlecht, einer fruchtbaren Mutter gleich, die neue Kinder in die Welt setzt, nachdem die ersten gestorben sind. Gewiß ist das überhaupt der Sinn

Behauptung — meist den Vater — bewahrt (vgl. Freud, Kl. Schr., II, 169). Läßt es nun etwa gar seine Unzufriedenheit über diese Art der Belehrung laut werden, so wird ihm meist aufs strengste untersagt, derartige Fragen zu stellen, was nicht selten zu einer dauernden Feindseligkeit des schwer gekränkten Kindes gegen seine Eltern führt. Hier stoßen wir auf eine zweite Umkehrung, die sich der Mythus zu schulden kommen läßt. Denn das Frageverbot nach der geheimnisvollen Herkunft des Kindes, das sich der Schwanritter anmaßt, gilt dem ursprünglichen Sinne nach ihm selbst und muß ihm wohl von den Erwachsenen, zu denen er gesandt wurde, auferlegt worden sein. Und wie um die Sonderbarkeiten zu häufen, werden wir hier an eine dritte Umkehrung erinnert, welche das gleiche Material des Aussetzungsmythus betraf, der ja an Stelle des Herauskommens aus dem Wasser, des Geborenwerdens, das Hineinstürzen ins Wasser, die eigentliche Aussetzung, einsetzt. Woher rühren nun diese Sonderbarkeiten des Mythus und was haben sie zu bedeuten? Begnügen wir uns vorläufig damit, für eine Form der Umkehrung einen naheliegenden Sinn geltend zu machen, der zugleich auf einen anderen Zug der Sage einiges Licht wirft und uns später noch beschäftigen wird. Es gehört nur ein bißchen Verständnis für das Seelenleben des Kindes dazu, um zu erkennen, daß sich das superkluge Kind mit der Ablehnung des Storchmärchens zu einem wissenden Erwachsenen aufspielt und nun seinerseits ein rechtes Vergnügen daran findet, sich für das Auftischen dieser Fabel an den unaufrichtigen Eltern zu revanchieren und ihnen die tollsten Dinge

dieser weiteren Phantasie, der Brunnen der Mutterschoß und nun vollends der Storch, der rotbeinige Storch, der Kinderbringer, an den die Gelehrten so viel Tiefsinn gewandt haben, nichts weiter als ein launiges Bild, für das gern mit einen langen Halse, einer Gans oder einem Storche verglichene Organ gewesen, das die kleinen Kinder tatsächlich aus dem Mutterleib herausholt. Wer nicht auf den Kopf gefallen ist, der hört in diesem Falle eben die Kinder fragen: wo kommen denn die kleinen Kinder her? — Und die Eltern verblümt antworten: der Storch hat sie gebracht. Was fehlt denn der Mutter, daß sie sechs Wochen lang nicht aufsteht? — Der Storch hat sie ins Bein gebissen. Unnötig ein Mehreres darüber zu verlieren.«

weismachen zu wollen (vgl. Freud, Jb., I, S. 52, und Jung, S. 54). Das Kind muß sich dabei absichtlich dumm stellen,*) da es ja diese Dinge selbst zu glauben vorgibt und anderseits sich trotz der inneren Unbefriedigung scheinbar mit dem Storchmärchen zufrieden gibt. Dieses Aufspielen zum Erwachsenen, der nun seinerseits sagen darf: mich hat ein Schwan aus dem Wasser zu euch gebracht, aber ich verbiete euch, weiter nach meiner Herkunft zu forschen, diese ironisierende Revanche des enttäuschten Kindes an seinen heuchlerischen Eltern möchten wir als einen möglichen Sinn des Frageverbots in der Lohengrinsage hervorheben. Eigentlich bezieht sich aber das Verbot auf den jungen Ankömmling selbst, der nicht fragen darf, woher er gekommen ist und der vielleicht von seiner Seite die Frage darum verbietet, weil er sie — wie die Sage zeigt — gar nicht beantworten kann. Und es ist vielleicht auch kein Zufall, daß dieses Verbot gerade als Bedingung der Ehe aufgestellt wird, welche erst die sexuelle Neugierde des Knaben voll befriedigt. Erinnern wir nochmals daran, daß in manchen Gegenden und Ländern der Schwan die sonst dem Storch zugeschriebene Rolle des Kinderbringers einnimmt, so können wir den wesentlichen Sinn des Frageverbots in die Worte kleiden: Dem Kinde ist die Herkunft des Menschen ein Geheimnis, nach dem es nicht fragen darf und dessen Aufklärung ihm ersetzt wird durch den Hinweis auf die Storchfabel, nach der der Storch oder Schwan die Neugeborenen im Kästchen aus dem Wasser zieht und den Eltern auf wunderbare Weise bringt.

Nun sind wir aber von der Vermutung ausgegangen, daß wie im Leben des Kindes, so auch im Mythus das Verbot etwas Sekundäres sein müsse und jedenfalls eine neugierige Frage, das Forschen nach einer bestimmten Richtung

*) Vgl. die interessante Arbeit von Ernest Jones (Simulated Foolishness) und die feine Bemerkung des Dichters Geijerstamm (Frauenmacht, S. 135): »Ich glaube fest, Kinder wissen so gut wie alles, und nur wir Großen sind es, die ihre Kinderzeit vergessen haben. Mir tun die kleinen Kinder leid, die gezwungen werden, ihre Überlegenheit über uns dadurch zu zeigen, daß sie schweigen und sich uns willig fügen.«

voraussetze. Und tatsächlich scheint die später zu besprechende Schwanritterversion vom chevalier au cygne in diesem Punkte so weit ursprünglicher, daß beim Auftreten des Helden von einem Verbot keine Rede ist, sondern daß erst im Verlaufe seiner Ehe die Frau sich eines Tages nach seiner Herkunft erkundigt und darauf das Verbot von seiner Seite erfolgt. Anderseits gibt es aber eine Gruppe verwandter Sagen, wo dieses im Lohengrin entstellte logische Verhältnis ins andere Extrem gesteigert erscheint. Statt des Verbotes zu forschen oder der dasselbe veranlassenden Neugierde erscheint tatsächlich der Zwang zu grübeln, die Bedingung, ein Rätsel zu lösen, als direkter Gegensatz des Frageverbotes. Dies trifft z. B. für die Sage von Ödipus zu, der nach einer Version von seinen Eltern im Kästchen ins Meer ausgesetzt, von einem fremden Königspaar gerettet und erzogen wird und der nun als unbekannter Held in seine Heimat zurückkehrt, wo er trotz der Warnung eines mißverstandenen Orakels seinen Vater tötet und seine eigene Mutter heiratet. Ganz wie unser Schwanritter befreit er das bedrohte Land und gewinnt dessen Herrin — die von ihm unerkannte Mutter — zum Weib, und zwar indem er genau dasselbe Rätsel löst, nach dem der Schwanritter zu forschen verbietet. Dieses schwierige Sphinxrätsel, dessen Lösung dem erleuchteten Ödipus vorbehalten blieb, muß wohl neben seinem offenkundigen Sinn, den jedes Kind erraten hätte, ein tieferes Geheimnis bergen. Die Frage selbst lautet nach dem Wesen, das am Morgen auf vier Beinen, am Mittag auf zwei und abends auf drei Beinen gehe. Die Lösung lautet: der Mensch. Er kriecht als neugeborenes Kind auf allen Vieren wie ein Tier auf der Erde, geht als Mann aufrecht auf zwei Beinen und nimmt als Greis einen Stock zur Stütze. Die Frage richtet sich also nicht so sehr nach der Herkunft wie nach dem Wesen des Menschen, so daß die eigentliche Frage: was ist der Mensch, mit jener seltsamen Umkehrung, die dieses Thema regelmäßig zu betreffen scheint, hier zur Anwort gemacht ist. Immerhin ist aber das, wonach gefragt wird, das rätselhafte Wesen, der Mensch (14). Und auch hier scheint

es wieder kein Zufall, daß die Lösung des Rätsels der Ehe vorausgeht, ja deren Vorbedingung ist. — Eine Mittelstellung zwischen der Lohengrin- und der Ödipussage nimmt bezüglich der Rätselfrage und ihres Verbotes die Parzivalsage ein, wo es sich weder um ein ausdrückliches Verbot noch um ein direktes Gebot handelt und wo demnach auch der Sinn des Rätsels weniger deutlich hervortritt. Parzival wird von seiner Mutter in absichtlicher Unwissenheit aufgezogen, damit er dem frühzeitigen Todesschicksal seines tatendurstigen Vaters entgehe. Er entläuft aber doch der Mutter, trotzdem sie ihm Narrenkleider angelegt hat, und kommt in die prächtige Gralsburg. Dort brauchte er nur nach des Königs Anfortas Leiden und nach den Wundern des Schlosses zu fragen, so wäre Anfortas erlöst und er selbst an seiner Stelle König geworden. Aber in seiner Jugend gelehrt, so wenig als möglich zu fragen (Frageverbot), unterläßt er in seiner »Tumpheit« die Frage, wo er sei. Ist also hier die eigentliche Frage noch weiter entstellt, so wird dafür der Ursprung des Verbotes in die früheste Kindheit verlegt und die hervorgehobene Dümmlingsnatur Parzivals, die uns an das Dummstellen des superklugen Kindes gemahnt, scheint mit dieser Unterbindung des frühen Forscherdranges in einen gewissen Zusammenhang gebracht (vgl. Freud, Leonardo, S. 16 f.). Daß es sich dabei in letzter Linie um die sexuelle Unwissenheit handelt, geht unter anderem daraus hervor, daß Parzival in Wolframs Epos von Gurnemans als zu dumm für die Minne erklärt (str. 165), zwei Nächte neben seiner Frau schläft, ohne sie zu berühren (str. 202), was uns als interessantes Gegenstück des Sagenzuges erscheint, daß Ödipus erst nach Lösung des Rätsels und Lohengrin nach Aufstellung des Frageverbots die Ehe zu vollziehen im stande sind. In diesen geheimen Beziehungen des Lohengrinverbots zur Parzivalfrage erblicken wir auch den Hauptgrund, sowie die psychologische Berechtigung für die logische Verknüpfung dieser beiden Motive durch den intuitiv schaffenden Dichter.

Es erübrigt nun noch, uns nach verwandten Mythen umzusehen, in denen das Verbot nach einer Erkundigung

bedeutsam hervortritt und zu untersuchen, inwieweit sie sich der entwickelten Auffassung fügen oder ihr widerstreben. Nun gibt es tatsächlich, wie schon Görres (S. LXIII, Anmkg.) erwähnt, eine Reihe anderer Sagen, in denen ein Verbot das Kernmotiv darstellt. Es sind dies hauptsächlich Sagen, in denen ein höheres Wesen mit einem geringeren die Ehe eingeht, und wo das Verbot vornehmlich dem Manne — nicht wie in der Lohengrinsage der Frau — gilt. Solche Ehen sind (nach Görres) die Friedrichs von Schwaben mit Angelburg, Raimund und Melusine, Partenuplis und Amelor, Amor und Psyche, Graelent und die Fee, Lanval u. a. m. »Immer ist es eine Liebe, die das Band zwischen entgegengesetzten Naturen knüpft und eine unzeitige Neugierde, die es zerreißt« (Görres l. c.).

So handelt es sich beispielsweise in der Sage von Lanval (vgl. den Lais der Marie de France) wie in der ähnlichen von Graelent (ebenda Köhlers Anmerkungen) um das Liebesverhältnis des Helden mit einer Fee, welche als Bedingung des höchsten Glückes die Geheimhaltung des Liebesbundes stellt, bei Graelent auch ausdrücklich das Verbot, sich ihres Besitzes oder ihrer Schönheit zu rühmen. Er kann sich aber der allgemein bewunderten Königin gegenüber nicht enthalten seiner unvergleichlichen Geliebten zu erwähnen und wird nun verhalten, sie zum Erweise für seine Behauptung zur Stelle zu schaffen. Sie, die sonst immer und zu jeder Stelle auf seinen Wunsch erschienen war — in der verwandten italienischen Geschichte des Liombruno vermittels eines Zauberringes (l. c. Köhler) —, läßt ihn nun im Stiche und erscheint erst im letzten Augenblick der höchsen Not zur Rettung des Geliebten — ganz wie unser Schwanritter. Dem Schwanritter noch näher gerückt erscheint diese Sagengruppe in einem hessischen Märchen (Wolf, II, 211), wo ein aus einem Schwan verwandeltes Mädchen einem Jäger die Bedingung stellt, er könne sie erlösen, nur dürfe er nie von ihrer Schönheit sprechen. Der Jäger gewinnt bald darauf des Königs Tochter, die schönste Jungfrau im Lande, sagt aber, seine Braut sei noch tausendmal schöner und muß sie dann im goldenen Berge suchen. Die Ähnlichkeit dieser Sagen mit unserem Schwanrittertypus im Punkte des Frageverbots ist, wie man sieht, ziemlich auffällig und geht manchmal sehr weit. So verliert Friedrich von Schwaben die mit übernatürlichen Gaben ausgestattete Geliebte dadurch, daß er gegen ihr Gebot Licht in das Gemach bringt, ein Zug, der ähnlich im Märchen von Amor

und Psyche erscheint. Friedrich zieht dann unter falschem Namen auf die Suche nach der Geliebten aus und besteht mancherlei Abenteuer. Unter anderem kämpft er ritterlich für die junge Fürstin Osana von Brabant gegen den furchtbaren König Arnold von Norwegen, verschmäht aber Hand und Land der schönen Fürstin, die ihm als Preis geboten werden (Hagen, S. 535). Die Ähnlichkeit dieses Zuges mit dem Eingreifen Lohengrins ist so groß, daß man versucht wäre an Entlehnung zu denken, wenn das nicht für unsere Untersuchung zunächst gleichgültig wäre; tauchen doch andere Motive der Lohengrinsage in so verschiedenem Zusammenhange und in so weit auseinanderliegenden Örtlichkeiten auf, daß bei dem allgemein-menschlichen Inhalt, den wir eben nachzuweisen bemüht sind, ebensowohl die selbständige Entwicklung dieser Züge möglich ist. So verbietet in der von Holtzmann (3, 140) mitgeteilten indischen Sage von Bhîshmas Geburt die Göttin Ganga dem Gemahl nach ihrem Namen zu fragen. Die sieben Kinder, welche sie geboren hat, wirft sie ins Wasser und verläßt, als beim achten Kind das Gebot übertreten wird, den Gatten. Die Ähnlichkeit geht hier so weit, daß Leo (Vorlesg., I, S. 83) behaupten konnte, unsere Schwanrittersage sei nichts als eine ausgeschmückte Anpassung der indischen Fabel an unsere deutsche Sagenwelt. Ein Blick auf die weitverzweigte, interessante Überlieferung der Naturvölker belehrt uns aber, daß trotz weitgehender Übereinstimmungen an eine allgemeine Entlehnung und Wanderung dieser Sagen oder Motive nicht zu denken ist, wenn sie sich auch in einzelnen Fällen mag nachweisen lassen. Aus dem reichen Material, das Frobenius in dem Kapitel (XIII) über die Schwanjungfrauenmythe (I, 304—333) mitteilt, sei eine Fabel aus Afrika für viele mitgeteilt (S. 318): »Betsimisaraka aus Madagaskar«. — Man erzählt, daß ein Betsimisaraka, der fischen gegangen war, eine wunderbare Undine mit weißer schöner Haut und langen schwarzen Haaren heraufgezogen habe. Dieses Weib lebte im Wasser und nährte sich von rohem Fleische. »Ich heirate dich«, sagte sie zum Fischer, »und wohne mit dir unter der Bedingung, daß du nie meinen Ursprung aufdeckst« (Verbot). Sie heiraten (Heirat) und das Weib lebte auf Erden, wie wenn sie eine gewöhnliche Frau wäre. Aus dieser Ehe entsprossen vier Kinder, zwei Knaben und zwei Mädchen (Kindersegen). Eines Tages, als der Mann vom Rum betrunken war, fragte man ihn, wie ein so armer Fischer wie er sei, eine so schöne Frau hätte heiraten können. Er erzählte, auf welche Weise die Ehe zu stande gekommen sei und enthüllte so den Ursprung seiner Frau (Verbotsbruch). Sowie die Tochter des Wassers dies vernahm, verließ sie ihren Gatten und kehrte in den Fluß zurück (Abschied). Die Töchter folgten ihr und wurden

Undinen wie sie. Die Söhne blieben bei ihrem Vater. Sie wurden Stammväter und nannten ihre Nachkommen, »die Söhne des Wassers«. Es gibt noch Nachkommen von ihnen in Tamatave.«

Noch größere Übereinstimmung mit der Lohengrinsage, speziell mit der später zu besprechenden Fassung vom Chevalier au cygne, hat folgende von Cassel (p. 13) mitgeteilte Sage, die sich auch in der von Brockhaus (Leipzig 1843) verdeutschten Märchensammlung »Somadeva Bhatta« (I, 191) findet: »In der schönen hindostanischen Sage vom Holzhauer hat Tulisa einen himmlischen Gemahl erhalten. Sie wird von ihm ungemein beglückt. Er hat sie und ihre Eltern von Hunger und Not errettet. Sie hat nur eine Bedingung zu erfüllen. Nach dem Namen ihres Mannes soll sie nicht fragen. Nur dann wird sie des himmlischen Genusses teilhaftig bleiben. Aber sie hält es nicht aus und fragt. Dies Schicksal ward ihr bereitet durch die böse Schwiegermutter, welche sie durch böse Tücke dazu verleitet, um sie zu stürzen. Durch die Frage geht ihr wie ihres Mannes Glück unter. Er muß scheiden. Erst nach Prüfungen aller Art wird das Vergehen wieder gut gemacht.« In anderen offenbar gleichsinnigen Sagen wird Verbot und Frage dadurch umgangen, daß das übernatürliche Wesen der Frau durch ihre völlige Schweigsamkeit noch umheimlicher erscheint. Eine solche Sage findet sich beispielsweise bei Vincent von Beauvais, nach dessen Erzählung sie Hagen (S. 549) kurz berichtet: »Wie ein bei Mondschein im Meere badender Jüngling ein ihm nachschwimmendes Weib bei den Haaren ergreift und sie, die auf alle Fragen stumm bleibt, in sein Gewand hüllt, heimführt und zur Gattin nahm, dann aber, von einem Genossen verspottet, daß er ein Gespenst zur Frau habe, ihr den Tod des mit ihr erzeugten Knaben droht, wenn sie nicht sage, woher sie wäre: worauf sie wehklagend, daß er sie zu reden und damit zu scheiden zwinge, verschwand, um später auch den erwachsenen Knaben, der gern im Meer badete, in die Tiefe zu ziehen.« Ganz ähnliche Sagen verschiedener Herkunft führt Mannhardt (B. K., S. 60) an mit dem Bemerken, daß dieser Zug der Stummheit alt und echt sei.

In einer weiteren hierher gehörigen Gruppe handelt es sich wieder um die uns bereits verständlichere Frage nach der Herkunft — nicht nach dem Namen —, die an sich verhängnisvoll wird, ohne daß ein Verbot vorausgegangen wäre. So in einer anderen indischen Erzählung (Somadeva Bhatta, 1, 169), wo die Vidhyadara Kanakarekha nicht länger auf Erden verweilen kann, wo sie als Tochter eines mächtigen Königs geboren ward, sobald sie ein Mann »nach dem Rätsel ihres irdischen Daseins fragt« (Cassel, S. 13). Noch deutlicher ist der Zusam-

menhang in einer nach Müllenhoff (Sagen, S. 243) von Wolf (268) angeführten Erzählung, wo ein nachts vom Mahr geplagter Jüngling, das Loch, durch welches dieser eingedrungen ist, verstopft und am Morgen ein schönes junges Weib in seinem Bette findet, die er heiratet und die ihm Zwillinge gebiert. Einst fragt er sie im Streite ärgerlich, wo sie denn eigentlich her sei? worauf die Frau antwortete, das weiß ich gar nicht. Da zeigte ihr der Mann das Loch, durch das sie gekommen war, und sie flog durch dasselbe davon. — Hier haben wir die geheimnisvolle Ankunft durch ein Loch und das plötzliche Verschwinden durch dasselbe, als nach der Herkunft gefragt wird. Daß es sich dabei im Grunde um die bedeutsame Frage handelt, woher die Menschenkinder kommen, wird nicht nur durch die allzu durchsichtige Symbolik nahegelegt, sondern durch eine ähnliche und wie es scheint in einem Punkte vollständigere Sage direkt ausgesprochen. Die Sage erzählt Laistner (I, 192) nach Alpenburg (Alpensagen, S. 264, Nr. 275) folgendermaßen: »Ein Bauer im Ultentale hatte eine Salige zur Frau genommen und sie gebar ihm dreizehn Kinder; das Paar war in glücklicher Ehe schier alt geworden, und der Mann beobachtete treulich das Gebot, niemals nach der Frau Herkommen zu fragen. Endlich plagte ihn doch die Neugier, und halb im Scherz fragte er, wo sie her sei, sie scheine ihm aus dem Kindleinbrunnen zu stammen. Da rollten ihr zwei zornige Zähren aus den Augen, sie rief mit halberstickter Stimme: Fragst du, so klagst du! und verschwand samt den dreizehn Kindern.« — »Mit diesem „Fragst du, so klagst du", meint Laistner anschließend, »sind wir denn beim „Schwanritter" angelangt.«

In seinem interessanten Buche hat Laistner diese zahlreichen Versionen der Alpsage in geistreicher Weise aus einem einheitlichen Gesichtspunkt zu erklären versucht. Das Grundschema dieser Lorinnen- oder Mahrtensagen, die Laistner auf das Alptraum-Erlebnis zurückführt, läßt sich mit besonderer Beziehung auf unsere Untersuchung nach Kuhn (S. 90) etwa so formulieren: Die unter seltsamen Umständen (im Wald, im Wasser oder wie die Mahrte in der Kammer) gefangene Lorin, die durch ein Mittel festgehalten werden muß (sei es durch Raub ihres Schwanenkleides, durch Verstopfen des Eintrittsloches oder durch unerschrockenes Festhalten ihrer sich verwandelnden Gestalt) und dann mit dem menschlichen Gatten die Ehe eingeht und ihm Kinder gebiert, verschwindet in ähnlich seltsamer Weise, wie sie gewonnen wurde,

sobald der Gatte die Bedingung der Ehe bricht, die sich regelmäßig darauf bezieht, daß die Kenntnis von der wahren Natur des elbischen Wesens verhindert werden soll. Nach Laistner ist mythisch begründet bloß das Aussprechen des Namens, während die Frage sagenhafte Ausschmückung wäre (S. 191). »Wo die Nennung des Namens verboten ist, da mag sich leicht die Version einstellen, die Erkundigung danach und nach Namen und Herkommen sei verboten gewesen« (S. 192). Der Name darf aber nicht genannt werden, weil nach dem Inhalt der Überlieferung der Alp flieht, wenn man ihn beim Namen nennt. Hier setzt nun Laistners scharfsinnige und sicherlich in einem gewissen Ausmaße zutreffende Deutung ein, welche diesen Zug darin begründet sieht, daß der Alptraum weicht, sobald der Schläfer im stande ist, zu sprechen oder auch nur einen Laut auszustoßen« (S. 224). Dieses Namensgeheimnis erscheine in manchen Lauringsagen als Verbot, überhaupt zu sprechen, bald wieder zum Rätsel umgewandelt (S. 221), das sich häufig, wie z. B. im Rumpelstilzchen-Typus, auf das Erraten eines unbekannten Namens bezieht. Nach Laistners ansprechender Vermutung (S. 192 f.) wäre nun auch die Schwanrittersage von Lohengrin, dessen Namen Laistner sogar mit dem lurischen Wesen, der Laurings-Natur des Helden in Zusammenhang gebracht hat (15), eine Übertragung der ursprünglich weiblichen Mahrtensage auf einen männlichen Lur (16). »Mythisch ist an dieser Sage nur der Anfang: der in einem Schifflein ankommende Lur hat sein Gegenstück an dem angelsächsischen Skeaf, und die Schwanrittersage entstand in der Weise, daß man auf den Skeaftypus die Lorinnensage von der verbotenen Frage aufimpfte« (S. 193). So wahrscheinlich uns eine solche in der Sagenüberlieferung nicht seltene Zusammenschweißung ursprünglich fremder Motive auch scheint, so möchten wir doch nicht versäumen, hervorzuheben, daß damit über die Deutung der einzelnen Motive nichts ausgesagt sei, ja daß wir im Gegenteile nun an jeden Deutungsversuch überdies die Forderung stellen müssen, uns auch über das Motiv dieser Zusammenschweißung aufzuklären. Nun sucht zwar Laistner auch dieser Forderung gerecht

zu werden, indem er hervorhebt (II, 373), daß die ausgesetzten Kinder, die Schicksalskinder, als elbische Wesen gekennzeichnet sind; aber es bleibt bei ihm im Detail der Mythen doch so vieles unverstanden und unerklärt, daß wir auf die im vorigen Abschnitt entwickelte Auffassung zurückgreifen dürfen, der sich auch die Lorinnensage wie wir meinen um so mehr fügt, als unsere gerade auf die Kenntnis der Traumsymbolik gestützte Deutung durch Laistners Alptraum-Theorie gewissermaßen gerechtfertigt erscheint.

Und wenn es sich auch nicht immer um die verbotene Frage nach der geheimnisvollen Herkunft des Menschen handelt, so tritt in einer auffällig großen und weitverbreiteten Gruppe von Sagen dafür das Verbot ein, die geheimnisvolle Frau nackt zu sehen (Melusinentypus), welches sich gleichfalls gegen die sexuelle Neugierde des Kindes zu richten scheint,*) so daß wir zumindest behaupten dürfen, die geheimnisvolle Frage erscheine in einzelnen Sagen in diesem ganz speziellen von uns hervorgehobenen Sinne verwertet, was allerdings für die Lohengrinsage erst aus dem ganzen Zusammenhange zu erweisen wäre.

VI.

Zu diesem Zwecke wenden wir uns nun dem schon angekündigten Sagenstamm des chevalier au cygne zu, der uns nicht nur in die bisher vermißte Geburts- und Kindheitsgeschichte des Schwanritters Einblick gestattet, sondern auch die besondere Art seiner Heldenaufgabe verstehen lehrt, die — gering genug — in der Befreiung einer unschuldig angeklagten Fürstin besteht. Aus dem Gewirr der schriftlichen Überlieferung dieser verschiedenen Versionen des »chevalier au cygne«, die sich vom XII. bis ins XVI. Jahrhundert verfolgen läßt (17), flüchten wir zu der schlichten Erzählung vom »Ritter mit dem Schwan«, wie sie die Brüder Grimm (D. S., II, 291)

*) Wegen dieser intimen Beziehung zu dem fernerliegenden Motiv der Nacktheit und dem entsprechenden Verbot sexueller Neugierde müssen die weitverbreiteten und so verschiedenartig gestalteten Lorinnensagen in ihrem speziellen Inhalt hier unerörtert bleiben.

nach einer altdeutschen Handschrift (Altd. Bl.) und der breiten Schilderung des flamländischen Volksbuches — das übrigens auch in das deutsche Volksbuch (hg. v. Simrock, Bd. 6, S. 205—278) übergegangen ist — berichten und die wir im folgenden gekürzt wiedergeben.

König Oriant von Lillefort jagte eines Tages im Walde einen Hirsch, der ihm aber in ein Wasser entsprang. Müde setzte sich der König an einen schönen Brunnen, um dabei auszuruhen. Als er so allein saß, kam eine edle Jungfrau gegangen und fragte ihn, mit wessen Verlaub er in ihrem Walde jage? Diese Jungfrau hieß Beatrix, und Oriant wurde von ihrer wunderbaren Schönheit so getroffen, daß er ihr die Liebe erklärte und seine Hand auf der Stelle bot. Beatrix willigte ein und der junge König nahm sie mit aus dem Walde nach Lillefort, um eine fröhliche Hochzeit zu feiern. Matabruna aber, seine Mutter, ging ihm entgegen, und war der jungen Braut gram; darum, daß er sie nackt und bloß heimgeführt hatte, und niemand wußte, woher sie stammte. Nach einiger Zeit nun wurde die Königin schwanger; während dessen geschahs, daß sie von ungefähr am Fenster stand, und zwei Kindlein, die eine Frau auf einmal geboren hatte, zur Taufe tragen sah. Da rief sie heimlich ihren Gemahl und sprach: wie das möglich wäre, daß eine Frau zwei Kinder auf einmal gebäre, ohne zwei Männer zu haben? Oriant antwortete: mit Gottes Gnaden kann eine Frau sieben Kinder auf einmal von ihrem Manne empfangen.

Bald danach mußte der König in den Krieg ziehen; da sich nun seine Gemahlin schwanger befand, empfahl er sie seiner Mutter zu sorgfältiger Obhut, und nahm Abschied. Matabruna hingegen dachte auf nichts als Böses, und beredete sich mit der Wehmutter, die ihr riet, das zu erwartende Kind zu töten und die Mutter pes Kindesmordes anzuklagen. Doch Matabruna schlug ein anderes Mittel vor, um dem König noch größeren Abscheu einzuflößen: »Ihr seht, sie ist so überaus starken Leibes, daß man vermuten mag, sie werde zwei bis drei Kinder zur Welt bringen. Nun ist mein Rat, an ihrer Stelle junge Hunde unterzuschieben, die Kinder selbst ins Waser zuwerfen, und Beatrix einer strafbaren Gemeinschaft mit Hunden anzuklagen.« Als nun ihre Zeit heranrückte, ward Beatrix von sechs Söhnen und einer Tochter entbunden und jedem Kindlein lag um seinen Hals eine silberne Kette, woran bezeugt ward, daß Beatrix auch edeln Geschlechtes sei. Matabruna schaffte sogleich die Kinder weg und legte sieben Wölpe hin. Beatrix weinte und rang die Hände, daß es einen erbarmen mußte; die alte Königin aber hub an sie

heftig zu schelten und des schändlichsten Ehebruchs mit einem Hunde zu zeihen. Darauf ging Matabruna weg, rief einen vertrauten Diener, dem sie die sieben Kindlein zur Tötung übergab. Der Knecht nahm sie in seinen Mantel, ritt in den Wald und wollte sie töten. Als sie ihn aber in ihrer vollen Schönheit anlachten, empfand er Mitleid, nahm zärtlichen Abschied von ihnen und empfahl sie der Barmherzigkeit Gottes. Darauf kehrte er an den Hof zurück und sagte der Alten, daß er ihren Befehl ausgerichtet und die Kinder in Stücke zerhauen in den Strom geworfen hätte. Die sieben Kinder schrien unterdessen vor Hunger im Walde; das hörte ein Einsiedler, Helias mit Namen, der fand sie und trug sie in seinem Gewande mit sich in die Klause. Der alte Mann wußte aber nicht wie er sie ernähren sollte; siehe, da kam eine weiße Geiß gelaufen, bot den Kindern ihre Mammen und säugte sie wie eine Amme. Diese Geiß stellte sich nun von Tag zu Tag ein, bis daß die Kinder wuchsen und größer wurden.

Unterdessen war König Oriant siegreich aus dem Kriege heimgekehrt und wurde mit Klagen empfangen: daß sein Gemahl von einem schändlichen Hunde sieben Wölpe geboren hätte, welche man weggeschafft. Da befiel ihn tiefer Schmerz; er versammelte seinen Rat und fragte, was zu tun wäre? Der Bischof riet, sie nicht zu töten, sondern nur gefangen einzuschließen, da sie vielleicht an dem Verbrechen unschuldig und im Schlafe überwältigt worden sei. Und obgleich ein übelwollender Ritter auf Verbrennung der Schuldigen und Wiedervermählung des Königs antragte, so beschloß der König dennoch, dem Rat des Bischofs zu folgen, denn er liebte die Königin noch zärtlich. Also blieb die unschuldige Beatrix eingeschlossen, bis zur Zeit, daß sie wieder erlöst werden sollte.

Der Einsiedel hatte unterdes die sieben Kinder getauft und eines, das er besonders liebte, Helias nach seinem Namen geheißen. Die Kinder aber in ihren Blätterröcklein, barfuß und barhaupt, liefen stets miteinander im Walde herum. Es geschah aber, daß ein Jäger der alten Königin daselbst jagte, und die Kindlein mit ihren Silberketten um den Hals fand. Sie flohen zu ihrer Klause und der Einsiedler bat den Jäger, ihnen nichts zu Leide zu tun: er habe sie als Neugeborene im Walde gefunden und aufgezogen. Als der Jäger wieder nach Lillefort kam, erzählte er Matabrunen alles, was er gesehen hatte und sie riet wohl, daß es Oriants sieben Kinder seien, welche Gott beschirmt hatte. Da sprach sie auf der Stelle: »O guter Gesell, nehmt von euern Leuten und kehret mir eilends zum Walde, daß ihr die sieben Kinder tötet und bringt mir die sieben Ketten zum Wahrzeichen mit.« Der Jäger nahm sieben Männer und machte sich auf den Weg nach dem Walde. Unter-

wegs mußten sie durch ein Dorf, wo ein großer Haufen Menschen versammelt war. Der Jäger fragte nach der Ursache und erhielt zur Antwort: es soll eine Frau hingerichtet werden, weil sie ihr Kind ermordet hat. Ach, dachte der Jäger, die Frau wird verbrennt, weil sie ein Kind getötet hat, und ich gehe darauf aus, sieben Kinder zu morden; verflucht sei die Hand, die dergleichen vollbringt! Da sprachen alle Jäger: »Wir wollen den Kindern kein Leid tun, sondern ihnen nur die Ketten abnehmen und sie der Königin bringen, zum Beweise, daß sie tot seien.« Als sie in den Wald kamen, war der Einsiedler gerade mit einem der Kinder ausgegangen. Sie taten also den sechsen die Ketten vom Halse; in demselben Augenblick, wo das geschah, wurden sie zu weißen Schwänen und flogen in die Luft. Die Jäger aber erschraken sehr und zuletzt gingen sie nach Hause und brachten der alten Königin die sechs Ketten unter dem Vorgeben, sie hätten die siebente verloren. Darüber war Matabruna sehr bös und entbot einem Goldschmied, aus den sechsen einen Napf zu schmieden. Der Goldschmied nahm eine der Ketten und wollte sie im Feuer prüfen, ob das Silber gut wäre. Da wurde die Kette so schwer, daß sie allein mehr wog als vorher die sechse zusammen. Der Schmied war verwundert, gab die fünfe seiner Frau, sie aufzuheben; und aus der sechsten, die geschmolzen war, wirkte er zwei Näpfe, jeden so groß, als ihn Matabruna begehrt hatte. Den einen davon behielt er auch noch zu den Ketten und den anderen trug er der Königin hin, die sehr zufrieden mit seiner Größe und Schwere war.

Als nun die Kinder in weiße Schwäne verwandelt worden waren, kam der Einsiedler mit dem jungen Helias auch wieder heim und war erschrocken, daß die anderen fehlten. Und sie suchten nach ihnen den lieben langen Tag, bis zum Abend und fanden nichts und waren sehr traurig. Morgens frühe begann der kleine Helias wieder nach seinen Geschwistern zu suchen, bis er zu einem Weiher kam, worauf sechs Schwäne schwammen, die zu ihm hin flossen und sich mit Brot füttern ließen. Von nun an ging er alle Tage zu dem Wasser und brachte den Schwänen Brot. So verstrich eine geraume Zeit.

Während Beatrix gefangen saß, dachte Matabruna auf nichts anderes, als sie durch den Tod wegzuräumen. Sie stiftete daher einen falschen Zeugen an, welcher aussagte, den Hund gekannt zu haben, mit dem die Königin Umgang gepflogen hätte und daß sie es auch darauf angelegt habe, den König und seine Mutter zu vergiften. Oriant wurde dadurch von neuem erbittert; und als der Zeuge sich erbot, seine Aussage gegen jedermann im Gotteskampf zu bewähren, schwur der König, daß Beatrix sterben sollte, wenn

kein Kämpfer für sie aufträte. In dieser Not betete sie zu Gott, der ihr Flehen hörte und einen Engel zum Einsiedler sandte. Dieser erfuhr nunmehr den ganzen Verlauf: wer die Schwäne wären und in welcher Gefahr ihre arme Mutter schwebte, die sechzehn Jahre lang gefangen gehalten worden war. Und er solle Helias aussenden, der seine Widersacher besiegen und seinen Geschwistern ihre menschliche Gestalt wiedergeben werde, von denen ein großes Geschlecht auszugehen bestimmt sei.

Helias, der Jüngling, war erfreut über diese Nachricht und machte sich barfuß, barhaupt und in seinem Blätterkleide auf an den Hof des Königs, seines Vaters, seine Mutter zu schirmen. Seine einzige Waffe war ein hölzerner Stock. Das Gericht war gerade versammelt und der Verräter stand zum Kampfe bereit. Da erschien Helias, wurde jedoch von dem Pförtner und den Dienern ob seiner Kleidung für einen Narren gehalten, und als dem König endlich gemeldet ward, ein halbnackter Jüngling frage nach dem Ankläger und wolle wider ihn kämpfen, um die Ehre der Königin zu beschirmen, die er seine Mutter nennte, da meinte auch er, das könne nur ein Tor sein. Doch gelüstete es ihn, den Jüngling selbst zu vernehmen, dem alsbald der verräterische Ankläger gewiesen wurde. Helias trat auf ihn zu, schlug ihn mit der Faust zu Boden und hätte ihm die Gurgel abgeschnitten, wenn er nicht aus seinen Händen befreit worden wäre. Dann umarmte er seine Mutter, tröstete sie, gab sich in ausführlicher Erzählung seiner Geburts- und Kindheitsgeschichte seinen Eltern zu erkennen und tat vor der Versammlung die Unschuld der geliebten Mutter dar, die sogleich befreit und in ihre vorigen Rechte eingesetzt wurde, während an ihrer Stelle Matabruna gefangen gesetzt ward. Der König befahl nun seinen Sohn Helias von Kopf zu den Füßen zu wappnen, damit er gegen den Ritter kämpfe. Nach hartem Waffengang machte Helias ihn endlich kampfunfähig, indem er ihm den rechten Arm abhieb. Schon holte er zum Todesstreiche aus, als der Unterlegene flehentlich um sein Leben bat, um den ganzen Verrat zu bekennen. Auf Grund seiner Aussage wurde er gehängt und der Goldschmied entboten, der die fünf Ketten und den Napf brachte. Als Helias sie empfangen hatte, zeigten sich plötzlich auf dem Schloßweiher sechs weiße Schwäne. Und vor allem Volk legte Helias ihnen die Ketten um den Hals, worauf sie augenblicklich in ihrer menschlichen Gestalt dastanden, fünf Söhne und eine Tochter, welche von den Eltern herzlich begrüßt wurden. Als aber der sechste Schwan sah, daß er allein kein Mensch wurde, weil seine Kette eingeschmolzen war, wurde er tief betrübt und zog sich im Schmerz die Federn aus. Helias weinte und ermahnte ihn tröstend zur Geduld.

Nach diesen wunderbaren Begebenheiten gab nun König Oriant die Regierung des Reiches in die Hände seines Sohnes Helias und überantwortete ihm das Schicksal seiner bösen Mutter Matabrune. Der junge König eroberte die feste Burg, wohin sie geflohen war und überlieferte sie dem Gerichte, welches die Übeltäterin zum Tode des Feuers verdammte. Als Helias sein Reich Lillefort eine Weile in gutem Frieden regiert hatte, sah er eines Tages seinen Bruder, den Schwan, auf dem Schloßweiher einen Nachen ziehen. Er hielt dies für ein Zeichen des Himmels, daß er dem Schwan folgen und irgendwo Ruhm und Ehre erwerben solle. Er verabschiedete sich also von Eltern und Geschwistern, ließ sich Harnisch und Schild bringen und bestieg den Nachen; der Schwann schwamm voraus und so flossen sie schnell dahin von Fluß zu Fluß, von Strom zu Strom, bis sie zu der Stelle gelangten, wohin sie nach Gottes Willen beschieden waren.«

Es folgt nun die ausführliche Schilderung der Episode, die den Inhalt der Lohengrinsage bildet und die wir, gleichwie die späteren Schicksale des Schwanrittes bis zu seinem seligen Ende, in aller Kürze referieren wollen. Der Schwanritter landet in Nymwegen, wo Otto I. seinen Reichstag hält und der Graf von Frankenburg die Herzogin Clarissa von Billon (Bouillon) beschuldigt, ihren Gemahl vergiftet und während seiner dreijährigen Meerfahrt eine uneheliche Tochter geboren zu haben. Helias erbietet sich, für ihr Recht zu streiten und die Herzogin vertraut ihm ihre Sache, gestützt auf einen glückverheißenden Traum der letzten Nacht, worin sie mit dem Grafen vor Gericht dingte und verurteilt ward, verbrannt zu werden, als im entscheidenden Augenblicke ein Schwan über ihrem Haupte flog und Wasser zum Löschen des Feuers brachte; dem Wasser entstieg ein Fisch, vor dem sich alle fürchteten. Der Ritter mit dem Schwane trat also für die Herzogin in die Schranken und schlug nach hartem Kampfe dem Grafen Otto, der vergeblich um sein Leben bat, das Haupt vom Halse und der Herzogin Unschuld wurde offenbar. Sie begab sich des Landes zu Gunsten ihrer Tochter Clarissa und vermählte sie dem Helden, der sie errettet hatte. Nach neun Monaten gebar die Herzogin eine Tochter Ida, welche späterhin die Mutter Gottfrieds von Bouillon ward. Eines Tages fragte die Herzogin ihren Gemahl im Gespräch wer er sei und aus welchem Lande er gekommen wäre in dem Schifflein, das der Schwan ans Land gezogen. Helias aber antwortete nichts, sondern verbot ihr diese Frage; sonst müsse er von ihr scheiden. Sie fragte ihn also nicht mehr, und sechs Jahre lebten sie in Ruhe und Frieden zusammen. Eines Nachts jedoch, als sie bei ihrem Gemahl zu Bette lag, sprach sie dennoch: »Ach Herr, ich wüßte so gern, welcher Abkunft ihr seid.« Als Helias dies

hörte, wurde er betrübt und antwortete: »Ihr wißt, daß ihr das nicht wissen sollt; ich gelobe euch nun, morgen vom Lande zu scheiden.« Und wieviel sie und die Tochter weinten und klagten, blieb der Herzog doch bei seinem Entschluß. Es erschien auch der Schwan wieder, der ihn im Nachen nach Lillefort zurückgeleitete, wo er mit Freuden empfangen wurde. Es wird nun dem letzten Bruder Schwan mit Hilfe der aus den Näpfen wieder hergestellten Kette und auf das inbrünstige Gebet der Seinigen die menschliche Gestalt wiedergegeben. Bald darauf zog sich Helias in ein Kloster zurück, wo ihn nach langem Suchen ein Bote der Herzogin von Billon und ihrer inzwischen vermählten Tochter endlich findet. Sie ziehen zu ihrem Gemahl und Vater hin, der bald danach starb; die Herzogin, seine Gemahlin, folgte ihm bald darauf aus Betrübnis; die Gräfin, ihre Tochter aber, zog ihre Söhne in Tugend und Gottesfurcht auf, die nachmals den Ungläubigen das heilige Land abgewannen und zu Jerusalem als Könige gekrönt wurden.

Ehe wir diese breit ausgesponnene Geburts- und Kindheitsgeschichte des Schwanritters psychologisch auf ihren Inhalt und die Art ihrer Gestaltung prüfen, darf nicht unerwähnt bleiben, daß es eine in mehrfachen Varianten erhaltene Gruppe von Märchen gibt, welche ähnliche Geburts- und Kindheitsgeschichten zum Inhalte haben, in welchen ebenfalls der Schwan oder ein ihn vertretender Seelenvogel (Kinderbringer und Totenleiter) in bedeutsamer Weise hervortritt und deren eingehendere Betrachtung uns dem Verständnis der Kindheitsgeschichte des Schwanritters näher zu bringen vermag. Als charakteristischer Typus dieser Gruppe sei zunächst in aller Kürze das Märchen von den sechs Schwänen (Grimm, K. H. M., Nr. 49) wiedergegeben.

Ein König verirrt sich auf der Jagd und muß für die Weisung des richtigen Weges die Tochter einer alten Hexe heiraten. Da er nun fürchtete, die Stiefmutter möchte seine sieben Kinder aus erster Ehe, sechs Knaben und ein Mädchen, schlecht behandeln und ihnen gar ein Leid antun, so brachte er sie in ein einsames Schloß, das so schwer zu finden war, daß der König selbst sich dazu eines wunderbaren Knäuels bedienen mußte. Die Königin aber entdeckt das Versteck der Kinder und verwandelt sie durch Überwerfen kleiner weißseidener Hemdchen in Schwäne, von welchem Schicksal nur das Schwesterchen verschont wird, das sich aufmacht, die verwandelten Brüder zu suchen. Es erfährt von

ihnen, daß sie erlöst werden könnten, wenn das Schwesterchen sechs Jahre lang nicht spreche und nicht lache und während dieser Zeit sechs Hemdchen aus Sternenblumen anfertige.

Die Schwester will sich dieser schwierigen Aufgabe unterziehen und begibt sich mitten in den Wald auf einen Baum. Nach langer Zeit findet sie dort der König des Landes und nimmt das schöne Mädchen zur Frau, obwohl sie nicht zum sprechen zu bewegen ist. Die böse Mutter des Königs aber war unzufrieden mit dieser Heirat und als die Königin das erste Kind zur Welt brachte, nahm es ihr die Alte weg und bestrich ihr im Schlafe den Mund mit Blut. Dann ging sie zum König und klagte sie an, sie wäre eine Menschenfresserin. Der König wollte es nicht glauben und litt nicht, daß man ihr ein Leid antat. Ebenso ging es beim zweiten Knaben. Beim dritten Male aber mußte der König seine Frau dem Gericht übergeben, und das verurteilte sie, den Tod durchs Feuer zu erleiden. Der Tag, an dem das Urteil vollzogen werden sollte, war aber zugleich der letzte Tag von den sechs Jahren. Die sechs Hemden waren fertig geworden, nur daß an dem letzten der linke Ärmel noch fehlte. Als das Feuer eben sollte angezündet werden, so schaute sie sich um, da kamen sechs Schwäne durch die Luft daher gezogen und senkten sich zu ihr herab. Als sie ihnen die Hemden überwarf, fielen die Schwanenhäute ab und ihre Brüder standen leibhaftig, frisch und schön, vor ihr; nur dem Jüngsten fehlte der linke Arm und er hatte dafür einen Schwanenflügel am Rücken. Nun erzählte die Königin von dem Betrug der Alten; die drei Kinder wurden herbeigeholt und die Schwiegermutter zur Strafe auf den Scheiterhaufen gebunden und zu Asche verbrannt. Der König aber und die Königin mit ihren sechs Brüdern lebten lange Jahre in Glück und Frieden.

Trotz mancher Abweichungen im einzelnen, die sich ergaben aus der Verbindung dieses Schwankindermärchens mit der Rettungstat des Schwanritters, welche im Märchen in den Hintergrund tritt und der Schwester zugeschoben ist, wird doch die wesentliche Übereinstimmung dieser Fassung mit der Kindergeschichte des Chevalier au cygne sogleich auffallen. Scheint auch die Vorgeschichte der Geburt hier nicht angedeutet, so sind doch alle übrigen Motive vollzählig beisammen: die Heirat wider den Willen der Mutter, die Verfolgung der Frau und der Kinder durch dieselbe, die Verwandlung der Kinder in Schwäne, die Verschonung eines Kindes von diesem Schicksal, das dann die übrigen durch Voll-

bringung einer schwierigen Aufgabe erlöst und endlich die Verurteilung der bösen Schwiegermutter zu derselben Strafe, die sie über die unschuldige Königin verhängen wollte. Nur sind diese Motive im Gegensatz zur Schwanrittersage nicht in logischer Aufeinanderfolge verbunden, sondern wie gewaltsam auseinandergerissen und auf zwei scharf gesonderte Teile des Märchens verstreut. So werden hier andere Kinder in Schwäne verwandelt, als die, welche ausgesetzt werden (das Wegnehmen der Kinder durch die Alte), und die Verwandlung bewirkt eine andere böse Mutter als diejenige, welche später die Kinder wegschafft und die Mutter anklagt. Und wenn wir sahen, daß im »Chevalier au cygne« diese Vorgänge ein und dieselben Personen betreffen, so werden wir nicht nur geneigt sein, diese Fassung als die vollständigere und mythisch (nicht etwa auch literarhistorisch) echtere, ursprünglichere anzusehen, sondern auch eher wagen, an dem stark entstellten Märchen die entsprechenden, uns durch die Sage vorgezeichneten Motivverschiebungen vorzunehmen. Wir müssen dann sowohl die beiden nicht näher bezeichneten Könige, als auch die beiden Frauen, die sie heiraten, ebenso wie die Kinder, welche sie von ihnen empfangen identifizieren, wozu uns nicht nur die widerspruchslosere Sage vom Chevalier au cygne, sondern auch einzelne Auffälligkeiten des Märchens selbst zu berechtigen scheinen. So findet der erste König seine Frau, als er sich auf der Jagd verirrt, ebenso wie der zweite, wodurch mythologisch wie psychologisch in gleicher Weise die Identität der Personen und Vorgänge angedeutet ist. Aus der Schwanrittersage können wir ferner einsetzen, daß die verwandelten Kinder identisch sind mit denen, welche der beschuldigten Mutter abgenommen (ausgesetzt) werden. Nach einer von Kuhn (Märk. Sag., S. 282 fg.) mitgeteilten Fassung läßt die böse Schwiegermutter die neugeborenen Kinder aussetzen und gibt vor, daß die Mutter sie verzehrt habe. Diese wird darauf selbst in den Wald gebracht, um den Tod zu erleiden, wird aber verschont und lebt mit ihren Kindern vereint in einem hohlen Baume, wo sie dann von ihrem Gemahl gefunden wird. Dazu bemerkt

Müller (427) treffend, »in diesem Märchen sei noch deutlicher, daß die in Schwäne verwandelten Brüder den ausgesetzten Kindern entsprechen, und daß die Mutter, welche mit den ausgesetzten Kindern im Walde in einem hohlen Baume wohnt, bis sie von dem Gemahl gefunden wird, dasselbe Wesen ist wie die Schwester, welche bei den verwandelten Brüdern auf dem Glasberge, in einer Hütte, auf dem Baume, weilt. Wir sehen also wie das eine weibliche Wesen, in welchem die Märchen ihren Mittelpunkt haben, in der symbolischen Anschauung in dreifacher Form erscheint: sie ist die Leidende, Verfolgte, als Gattin und Mutter; tötet die Kinder als Schwiegermutter oder Stiefmutter, und erweckt diese zu neuem Leben als Tochter oder Schwester.« So können wir nach Zurechtrückung der Motive folgende ursprüngliche Märchenform rekonstruieren, wobei es für unsere Untersuchung gleichgültig und darum unentschieden bleibt, ob diese Form auch literarisch fixiert sein mochte oder nur einer vielleicht mündlich, vielleicht auch gar nicht fortgepflanzten Phantasievorstufe des vorliegenden Märchens entsprechen mag. Ein König verirrt sich einst auf der Jagd und findet ein Mädchen, das er zur Frau nimmt; sie bringt Kinder zur Welt, die von der bösen Mutter des Königs beiseite geschafft (ausgesetzt) und dann in Schwäne verwandelt werden, während die unschuldige Frau selbst als Feindin ihrer Kinder verdächtigt und angeklagt wird. Da sie nicht zum Sprechen zu bewegen ist, soll sie endlich nach mehrmaliger Begnadigung verbrannt werden. Doch erscheint im Augenblick der höchsten Not ein bevorzugtes von ihren Kindern, welches der Verwandlung entgangen war und nun seine Mutter und Geschwister befreit, die böse Alte aber zum Tode verdammt.

Ohne vorläufig noch die weiteren Konsequenzen zu ziehen, die sich aus dieser Motiv-Rekonstruktion ergeben, sei zunächst darauf hingewiesen, daß diese von uns versuchte Wiederherstellung der ursprünglichen Märchenform nicht nur die größte Ähnlichkeit mit der Schwanrittersage hat, sondern sich auch in einer märchenhaften Form derselben tatsächlich wiederfindet. Es ist dies eine Erzählung der altfranzösischen Bearbeitung der

sieben weisen Meister durch Herbert von Paris (um 1260), welche in den Altdeutschen Blättern nach einer aus dem XV. Jahrhundert stammenden altdeutschen Leipziger Handschrift mitgeteilt und von Bechstein (S. 206) erneut wurde. Sie zeigt, wie schon Hagen (S. 560) erkannte, eine eigentümliche Verbindung des Schwanenmärchens mit der Schwanjungfrauensage als Vorgeschichte und setzt anderseits die Kenntnis der Schwanritterdichtung voraus; es tritt darin ebenfalls die Schwester unter den sieben Schwankindern als deren und der Mutter Retterin hervor. Eine kurze Inhaltsangabe möge ihre eigenartige Gestaltung andeuten.

Ein Ritter jagt vergeblich eine schneeweiße Hindin, trifft so am Flusse eine wunderschöne Jungfrau, die badet und eine goldene Kette in der Hand hält; er schleicht hinzu, nimmt ihr die Zauberkette, trägt die Nackte in sein Zelt, liegt bei ihr und führt sie am nächsten Morgen als seine Gattin heim. Sie war ein »Wünschelweib« und weissagt,*) daß sie in dieser Nacht sechs Söhne und eine Tochter empfangen habe. Die Mutter des Ritters sieht die junge Frau nicht gern, sie »haßte sie und suchte ihren Sohn zu bereden, daß er sie nicht sollte so lieb haben und hätte gern Zwist und Streit zwischen den beiden erregt«. Doch erreicht sie nur, daß der Sohn ihr böse wird; da sinnt sie auf andere Rache. Als die Frau die vorausgesagten Kinder zur Welt bringt, vertauscht sie die Alte mit jungen Hunden und befiehlt einem Knecht die Kinder zu töten oder im Wasser zu ertränken. Sie werden von einem alten Einsiedler gefunden, mit der Milch einer Hindin genährt und aufgezogen. Der Ritter aber schenkte den Anschuldigungen der Mutter Glauben, hieß sein Weib mitten auf dem Hofe bis an die Brust in die Erde eingraben, setzte auf ihr Haupt ein Becken mit Wasser und gebot allen seinen Leuten, sie sollten sich, wenn sie zu Tische gingen, auf ihrem Haupte waschen und mit ihrem Haar trocknen. Auch sollte man ihr nur Hundefutter vorsetzen. Sieben Jahre mußte sie diese Qual erdulden, wobei sie bis auf die Knochen abmagerte. Da sieht eines Tages der Ritter im Walde sieben Kinder, die vor ihm fliehen, und erzählt den Vorfall seiner Mutter

*) Wie der kinder- und seelenbringende Schwan selbst für einen weissagenden Vogel galt, wofür Grimm (D. M., I, 354) unsere Redensart: es schwant mir = es ahnt mir anführt, so besaßen nach Leo auch die Schwanjungfrauen die Gabe der Weissagung und der tapfere Hagen befragt ja drei von ihnen nach dem Ausgang des Zuges an Etzels Hof. — Nach schweizerischem Volksglauben gilt der Storch als allwissend (Zfd. Phil., I. 1869, S. 348).

die Böses ahnend, den Knecht wieder ausschickt, um die goldenen Ketten zu holen, welche die Kinder bei ihrer Geburt am Halse getragen hatten. Mit Abnahme der Ketten verwandeln sich die Kinder — ausgenommen das entflohene Mädchen — in Schwäne und ihre Ketten werden dem Goldschmied zur Verarbeitung übergeben. Die Schwäne fliegen fort und lassen sich zufällig auf einem Wasser nieder, das man von der Burg ihres Vaters sieht. Als dieser die schönen Schwäne bemerkte, befahl er, sie zu füttern und verbot den Leuten strengstens, ihnen etwas zuleide zu tun. Die unverwandelte Schwester, die in Schwansgestalt ihnen gefolgt war, bettelt auf der Burg ihres Vaters für sich um Nahrung und beteilt davon auch seine armen verwandelten Brüder und die leidende Mutter, die sie nicht erkennt. Dem Ritter fällt aber die Ähnlichkeit des Mädchens mit der ehemals so schönen Mutter wie auch die goldene Kette auf und er fragt sie nach Namen, Herkunft und Eltern. Sie erzählt nun, was sie weiß; der Knecht bekennt die Verbrechen; die eingegrabene Frau wird befreit und an ihre Stelle die böse Alte gesetzt. Die Schwäne erhalten ihre menschliche Gestalt wieder bis auf einen, dessen Kette der Goldschmied verarbeitet hatte. »Von diesem Schwane«, heißt es am Schluß der Erzählung, »findet man in anderen Schriften viele Abenteuer beschrieben, die nicht hieher gehören.«

Wird insbesondere in diesem Schlußsatz die Kenntnis der Schwanrittersage für diese Fassung vorausgesetzt, so ist eine solche direkte Beziehung zu dem zuerst mitgeteilten Märchen von den sechs Schwänen*) nicht nachzuweisen, so daß man wohl mit den vorsichtigen Grimm (K. H. M., III, 91) sich mit dem Hinweis auf die Ähnlichkeit wird begnügen können, zumal in dem Moment, wo man sich für die Priorität der einen oder der anderen Gruppe zu entscheiden beginnt, sofort die widersprechendsten Ansichten auftauchen. Während es z. B. für Leo (Beowulf) als ausgemacht gilt, daß das Märchen Nr. 49 aus der Schwanrittersage erwachsen ist, wofür ja vielleicht auch die weitergehende Entstellung des Märchens spräche, scheint anderen Autoren auf Grund des literarhistorischen Märchens von Alter, Echtheit und Ursprünglichkeit der Märchen, ein solcher Gedanke unannehmbar. Daß aber eine Beeinflussung der Märchengruppe auf den Chevalier au cygne

*) Eine nachgebildete Erzählung von 11 in wilde Schwäne verwandelten Kindern bei Andersen (Gesam. Märchen, Leipzig 1849, S. 394).

stattgefunden habe, gilt jetzt allgemein als ausgemacht. So meint Paris (Romania, 19, 326) im Hinblick auf die mitgeteilte Erzählung: »Vers le milieu de XIIe. siècle, on eut l'idée de faire de ce conte l'introduction à la légende du Chevalier au cygne: on y introduisit les chaînes d'or ou d'argent qui permettaient aux enfants de changer à volonté de nature, et on supposa que l'un d'eux était, par suite de la lésion d'une de ces chaînes, resté définitivement cygne.« Ferner p. 325: »Il semble bien que c'est le présence de cygnes dans le conte qui a donné l'ideé d'en faire l'introduction de la légende du héros guidé par un cygne. Cette idée, à vrai dire, n'était pas heureuse. Le conte des enfants cygnes, même un peu altéré pour cet usage, n'explique pas la faculté attribuée au cygne de traîner le bateau où dort le héros; il n'explique pas pourquoi le héros doit taire son nom et comment, dès qu'on le lui demande, le cygne vient le reprendre et il est obligé de le suivre. Mais l'imagination des enfants — et le public d'alors était un public d'enfants — n'en demande pas si long. Du moment qu'on lui fournissait un cygne doué l'intelligence et ayant un lieu mystérieux avec le chevalier dont il traînait le bateau, elle était satisfaite. Le soudure se fit sans doute dans cette région de Lotharingie où s'était localisée la légende du héros amené et remmené par un cygne, et où le conte des enfants-cygnes paraît aussi avoir été populaire de fort bone heure.« Einer solchen ursprünglichen Unabhängigkeit und nachträglichen Vereinigung der Schwanrittersage mit dem Märchen von den Schwanenkindern, die auch Golther (S. 108) annimmt, wird man um so eher beipflichten können, als die Verwandlung von Menschen in Schwäne und umgekehrt bekanntlich schon in der griechischen Mythologie vorkommt. Indem wir auf die Sage von der Leda bloß verweisen, die Schröder mit indischen Überlieferungen zusammenhält, können wir doch nicht umhin, den für unseren Zusammenhang interessanten Mythus des Kyknos*) kurz anzuführen, der neben der Schwanverwandlung auch das Aussetzungsmotiv

*) Nach Pausanias, X, 14, 2. Strabo, XIV, 1, 640. Diodor Bibl., 5, 83.

zeigt. Kyknos (=Schwan), ein Sohn des Meergottes Poseidon und der Nymphe Kalyke, wurde von Fischern, die ihn am Meeresufer von seiner Mutter ausgesetzt fanden, so genannt, weil sie einen Schwan auf ihn herabfliegen und ihn ernähren sahen; er ward später König von Kolonai in Troas. Von seiner ersten Frau Prokleia hatte er einen Sohn Tennes, den er auf Verleumdung der in ihrer Liebe zu dem schönen Jüngling enttäuschten Stiefmutter Philomene in einem Kasten ins Meer warf (nach einigen zusammen mit seiner Schwester Hemithea). Der Jüngling landet jedoch glücklich auf der Insel Leukophrys, wo er König wird und sie nach seinem Namen Tenedos heißt. Später erkannte sein Vater Kyknos das Unrecht und zog aus, ihn zu holen und ihm zu verzeihen. Nach einem von Cassel (S. 46) mitgeteilten Berichte zerhieb Tennes die Kette, mit welcher seines Vaters Schiff am Strande befestigt war und revanchierte sich so für seine Aussetzung. Nach dem gangbaren Bericht jedoch zogen beide versöhnt in den trojanischen Krieg, wurden aber bei ihrer Landung von Achilleus getötet. Und zwar soll Kyknos, da er von seinem Vater Poseidon die Gabe der Unverwundbarkeit empfangen hatte, mit dem Helmriemen erdrosselt worden sein (Halsketten des Schwanenmärchens!); nach anderen hätte Achilleus, als er ihn niederwarf, die Waffen leer gefunden, denn sein Vater Poseidon hatte ihn entrückt und in einen Schwan verwandelt (Ovid, Metam., XII, 72 ff.). Mit dieser Verwandlung des Menschen in einen Schwan*) bringt der Kyknos-Mythus in seltener Deutlichkeit die Rolle des Schwanes als Kinderbringer und Totenleiter, also als Seelenvogel, zum Ausdruck; das Kind wird vom Schwan gebracht und ernährt und wird nach seinem Tode wieder zum Schwan.

*) Nicht nur Schwäne werden in Menschen verwandelt, sondern nach Kuhn (S. 105) gelten Störche nach altem Glauben als verwandelte Menschen, wie bei uns jetzt noch mehrfach bekannt ist (Lit. siehe bei Kuhn). Diesen Glauben kennt schon Aelian in seiner Naturgeschichte der Tiere, wo es (III, 23) heißt, daß der Storch sich auf den Inseln des Ozeans in einen frommen Menschen verwandle, was auffallend an die geistreiche Verwertung einer ähnlichen Täuschung in Anatol France's Roman: Les Pinguines erinnert.

Doch erscheinen in anderen Märchen dieser Gruppe, die bald das eine, bald das andere Motiv besonders hervorheben, auch andere Vögel, z. B. Raben, in der Rolle des Schwanes oder es wird der entsprechende Vorgang überhaupt anders angedeutet. Diese Märchen verdienen auch darum noch, wenigstens kursorisch, erwähnt zu werden, weil sie nicht nur die weite Verbreitung und das intensive Interesse an diesem Stoffe zeigen, sondern auch weil die abwechselnd deutlichere Herausarbeitung einzelner Motive uns dieselben besser verstehen läßt.

So wird im Märchen von den sieben Raben (Grimm, Nr. 25) einem Manne, der bereits sieben Söhne hat, endlich das sehnlichst gewünschte Töchterlein geboren. »Die Freude war groß, aber das Kind war schmächtig und klein, und sollte wegen seiner Schwachheit die Nottaufe haben. Der Vater schickte einen der Knaben eilends zur Quelle, Taufwasser zu holen: die anderen sechs liefen mit, und weil jeder der erste beim Schöpfen sein wollte, so fiel ihnen der Krug in den Brunnen.« Der ungeduldige Vater, der fürchtete, das Kind müßte ungetauft verscheiden, rief im Ärger aus: »Ich wollte, daß die Jungen alle zu Raben würden«, was sich auf der Stelle erfüllte.*) »Die Eltern konnten die Verwünschung nicht mehr zurücknehmen, und so traurig sie über den Verlust ihrer sieben Söhne waren, trösteten sie sich doch einigermaßen durch ihr liebes Töchterchen, das bald zu Kräften kam, und mit jedem Tage schöner ward. Es wußte lange Zeit nicht einmal, daß es Geschwister gehabt hatte, denn die Eltern hüteten sich, ihrer zu erwähnen, bis es eines Tags von ungefähr die Leute von sich sprechen hörte, das Mädchen wäre wohl schön, aber doch eigentlich schuld an dem Unglück seiner sieben Brüder. Da ward es ganz betrübt, ging zu Vater und Mutter und fragte, ob es denn Brüder gehabt hätte, und wo sie hingeraten wären? Nun durften die Eltern das Geheimnis nicht länger verschweigen, sagten jedoch, es sei so des Himmels Verhängnis, und seine Geburt nur der unschuldige Anlaß gewesen. Allein das Mädchen machte sich täglich ein Gewissen daraus und glaubte, es müßte seine Geschwister wieder erlösen.« Es macht sich also heimlich auf und befreit seine Brüder durch Besteigung des schwer zugänglichen Glasberges aus ihrer Verwandlung.

*) Zum psychologischen Verständnis dieser seltsamen Motiveinkleidung vgl. man meinen Beitrag: »Zum nachträglichen Gehorsam« im Zentralbl. f. Psychoanalyse, I. Jhg., 1911, H. 12. — Nach einer Fassung aus der Maingegend (K. H. M., III, 51) werden die Kinder von der Mutter verwünscht.

Diese Fassung gibt uns das Verständnis für die im Märchen von den sechs Schwänen unmotivierte Tatsache, daß gerade die Schwester — in auffälliger Abweichung vom Schwanritter — die Erlösung der verwandelten Brüder übernimmt. Hier ist sie Schuld an dem Unglück der Knaben, oder fühlt sich wenigstens schuldig, und so wird auch ihr Opfermut und ihre Erlösungstat verständlich. Anderseits erinnert uns aber die Beseitigung der Geschwister bei Ankunft eines neuen Kindes an die feindliche Gefühlseinstellung des Kindes gegen den störenden Neuankömmling, die sich nicht selten offen äußert (vgl. S. 53).*) Hier erscheint das Motiv in seiner Umkehrung, indem das letztgeborene Kind erst seine Vordermänner, die es gleichsam nicht zur Welt kommen lassen, wegschafft und die Erlösung erscheint dann wie die Herstellung des normalen, wünschenswerten, von gegenseitigem Haß freien Verhältnisses. Die Richtigkeit dieser Zusammenhänge zeigt uns ganz deutlich das Märchen von den zwölf Brüdern (Nr. 9), deren Vater, der König, zu seiner Frau sagt: »Wenn das dreizehnte Kind, das du zur Welt bringst, ein Mädchen ist, so sollen die zwölf Buben sterben,

*) Es sei hier ein derartiger, besonders krasser Fall aus allerjüngster Zeit nach einer Zeitungsnotiz vom 3. April 1911 (Arbeiter-Zeitung) mitgeteilt:

»Eine Kindertragödie. Aus Rom wird uns geschrieben: In Torchiarolo in der Provinz Lecce hat sich in dem Hause des dortigen Bürgermeisters, eines Arztes, eine furchtbare Tragödie abgespielt. Dem Bürgermeister war ein kleines Mädchen geboren worden, auf das der älteste, sechsjährige Sohn leidenschaftlich eifersüchtig war. Kein Mensch nahm die Abneigung des kleinen Burschen ernst, bis dieser eines Morgens, als die Hebamme das Neugeborene badete, mit dem Gewehr in der Hand heranschlich und dicht vor dem Kinde die Waffe abdrückte. Dem Säugling wurde die Schädeldecke zertrümmert, so daß der Tod auf der Stelle eintrat. Auch angesichts der furchtbaren Verzweiflung der Eltern blieb der kleine Mörder ruhig und ohne Reue und erklärte mit voller Bestimmtheit, daß er sein Schwesterchen hätte töten wollen. Wir haben hier eine echte und rechte Tragödie des Kinderherzens vor uns, an der vielleicht die Fahrlässigkeit der Erwachsenen Schuld trug, die die Gefühle des Knaben nicht beachtet und berücksichtigt haben. Wie oft werden nicht Kinder aus Scherz auf ihre jüngeren Geschwister eifersüchtig gemacht und in ihnen die Furcht erweckt, sie würden durch diese um die Liebe der Eltern verkürzt!«

damit sein Reichtum groß wird und das Königreich ihm allein zufällt.« Er ließ auch zwölf Särge machen, die waren schon mit Hobelspänen gefüllt und in jedem lag das Totenkißchen, und ließ sie in eine verschlossene Stube bringen, dann gab er der Königin den Schlüssel und gebot ihr, niemand etwas davon zu sagen.« — Zeigt sich hier einerseits der Vater direkt und nicht auf dem Umweg eines Fluches als der Todfeind der Kinder, so ist anderseits auch die Abneigung der zwölf Brüder gegen das neuangekommene Schwesterlein, das ihr Unglück verschuldet, offen ausgesprochen.

Der jüngste Sohn erfährt nämlich auf sein dringendes Bitten von der betrübten Mutter den Plan des Vaters und flieht mit seinen Brüdern in den Wald. Als sie dort durch ein Zeichen Nachricht von der Geburt eines Mädchens bekamen »wurden sie zornig und sprachen: sollten wir um eines Mädchens willen den Tod leiden! wir schwören, daß wir uns rächen wollen: wo wir ein Mädchen finden, soll sein rotes Blut fließen.« — Die Knaben leben nun zehn Jahre in einem einsamen Häuschen im Walde, bis ihre Schwester alles erfährt und mit den Hemdchen der Brüder auszieht, sie zu suchen. Sie findet sie und »will gern sterben, wenn ich damit meine zwölf Brüder erlösen kann«. Doch die Brüder verschonen sie und sie lebt nun bei ihnen, bis sie eines Tages für ihre zwölf Brüder zwölf Lilien pflückt, wodurch die Brüder in Raben verwandelt werden. Es tritt also hier das Motiv der Schädigung der Geschwister noch ein zweitesmal, und zwar jetzt in symbolischer Einkleidung auf, während es zu Beginn der Erzählung rein menschlich verwertet war. Es folgt nun als Bedingung der Erlösung wie bei den sechs Schwänen sieben Jahre nicht sprechen und lachen. Das Mädchen wird in ihrem hohlen Baume von einem jagenden König gefunden, zur Frau genommen, aber von ihrer Schwiegermutter so lange verdächtigt, bis sie ihr Gemahl zum Tode verurteilt. Als das Feuer eben schon an ihren Kleidern leckte, war der letzte Augenblick von den sieben Jahren verflossen, die zwölf Raben kamen herbeigeflogen, verwandelten sich in Menschen, befreien ihre Schwester und bestrafen die böse Schwiegermutter.

Um den Kreis der Typen aus dieser Gruppe zu schließen, sei noch eine Variante aus Deutschböhmen erwähnt (III, 87 fg.), welche das Märchen von den sieben Raben (Nr. 25) mit dem der sechs Schwäne (Nr. 49) verknüpft. Sie stimmt mit jenem bis da, wo die Schwester in die Welt geht und ihre Brüder sucht. Während aber die Erzählung von den sieben Raben den zweiten Teil des Märchens mit der Prüfung der Stummheit und der Heirat

des Königs nicht kennt, bringt ihn diese Fassung in vollkommenster Ausführlichkeit. Die Schwester darf sieben Jahre nicht sprechen und muß während der Zeit für jeden der Brüder ein Hemd und ein Tuch nähen, sowie ein paar Strümpfe stricken. Nach drei Jahren findet sie der König in dem hohlen Baume. Die Jäger halten sie anfangs für ein Tier von menschlicher Gestalt und der Fürst fragt sie in allen Sprachen, die er wußte, wer sie wäre und wie sie dahin geraten sei (Fragemotiv); doch sie blieb auf alles stumm. Der König heiratet sie trotz der Einsprache seiner Mutter, die in Abwesenheit des Gemahls das Kind einem Knecht zur Tötung übergibt und ihren Sohn benachrichtigt, seine Frau habe, wie zu erwarten stand, einen Hund zur Welt gebracht, den man habe ersäufen lassen. Doch der Fürst antwortet, man solle mit der Entscheidung warten, bis er heimkehre. Der Diener wirft das Kindlein im Walde einer Löwin vor, die es jedoch mitleidig mit der Zunge beleckt. Dasselbe wiederholt sich beim zweiten Kind und erst beim dritten Male befiehlt der Fürst den Feuertod seiner Gemahlin, die noch immer kein Wort zu ihrer Verantwortung vorgebracht hat. Im letzten Augenblick kommen ihre Brüder geflogen und alles löst sich in der bekannten Weise.

Indem wir das Fragemotiv, das auch die anderen Märchen dieser Gruppe andeuten, hier besonders hervorheben und ebenso das Motiv der Stummheit, das uns bereits aus der Lorinnensage bekannt ist und noch beschäftigen wird, möchten wir der zutreffenden Deutung Müllers gedenken, dessen Scharfblick unter den verschiedenen Einkleidungen dieser Erzählungen der gleiche typische Inhalt nicht entgangen ist, wenn er auch im Banne naturmythologischer Deutung immer knapp vor dessen psychologischem Verständnis Halt macht. So faßt er (S. 427) zusammen: »Als Symbole von gleicher Bedeutung ergeben sich: 1. bei den Kindern die Verwandlung in Schwäne oder andere Vögel, in Blumen; das Aussetzen im Walde; das Leben auf dem Glasberge, in einem Schlosse, im Walde, in der Hütte des Einsiedlers, in einem kleinen Häuschen, in dem hohlen Baume; das Werfen in das Wasser oder in die Schlangengrube; alle beziehen sich auf Tod und Leben in der Unterwelt. 2. Bei der Mutter mit derselben Bedeutung: Einkerkern oder Eingraben; die Gefahr der Verbrennung (die mit der Verbrennung der Lei-

chen zusammenhängt); das Leben im Walde in einer Hütte oder in einem hohlen Baume, auf der grünen Wiese; die Verwandlung in eine Hirschkuh oder überhaupt in ein gejagtes Tier.« Daß die Aussetzung der Kinder ins Wasser identisch ist mit ihrer Verwandlung in Vögel, zeigt sich direkt in dem schon erwähnten plattdeutschen Märchen:

De drei Vügelkens (Nr. 96), wo der König ein Hirtenmädchen heiratet und ihre beiden älteren Schwestern Ministerfrauen werden. Die beiden kinderlosen Schwestern sind auf den Kindersegen der auch sonst vom Schicksal begünstigten Jüngsten eifersüchtig und werfen die zwei Knaben, welche sie im Laufe von zwei Jahren zur Welt bringt, ins Wasser, indem sie dem abwesenden König mitteilen, seine Frau hätte Hunde geboren. Der König erträgt es als Schickung Gottes, aber beim dritten Kind, einem Mädchen, dem es ebenso ergeht, wird der König böse und läßt die Frau ins Gefängnis werfen, wo sie viele Jahre lang schmachten muß. — Die ausgesetzten Kinder aber haben ein merkwürdiges Schicksal. Wie sie ins Wasser geworfen werden, fliegt ein Vögelchen in die Höhe, welches durch seinen Gesang anzeigt, daß der Geist des Lebens gerettet sei (Grimm K. H. M., III, 190). Die Kinder aber schwimmen den Fluß (die Weser) hinab, werden von einem am Ufer wohnenden Fischer herausgefischt und von seiner kinderlosen Frau aufgezogen (der typische Familienroman i. e. Heldenmythus; vgl. Rank, Mythus). Als einst der herangewachsene älteste Knabe von seinen Spielkameraden Findling gescholten wird, stellt er den Fischer zur Rede, der ihm das typische Sexualmärchen aufbindet, er habe ihn aus dem Wasser gezogen. Da zieht der Junge aus, seinen Vater zu suchen, was aber weder ihm noch seinem Bruder, sondern erst ihrer Schwester gelingt, die nach verschiedenen Proben, unter anderen auch das Nichtsprechen- und Nichtlachendürfen, einen Prinzen erlöst und dabei einen seltsamen Vogel sowie das Lebenswasser gewinnt. Einst auf der Jagd findet der König seinen Sohn und der Wundervogel erzählt den ganzen Verrat. Die unschuldige Frau wird aus dem Gefängnis befreit und mit Hilfe des Lebenswassers frisch und gesund gemacht, während ihre bösen Schwestern verbrannt werden. Das Mädchen aber heiratet den erlösten Prinzen.

Noch näher rückt dieses Märchen unserer Schwanrittersage in anderen, von Grimm (III, 189) angeführten Parallelen, wo — wie bei Straparola (4, 3) — die böse Stiefmutter oder gar wie im Ungarischen (bei Gaal, Nr. 16) die böse Schwiegermutter alles Unheil bewirkt und die Kinder nicht

in drei Jahren nacheinander, sondern auf einmal zur Welt kommen. Deutlich ist aber auch hier, daß die Aussetzung im Wasser gleichsinnig ist mit der Verwandlung in Vögel. Nun hat bereits Müller mit jener Scharfsichtigkeit, die nicht bloß Folge seiner einseitigen Betrachtungsweise war, erkannt, daß im Chevalier au cygne die Verwandlung in Schwäne nur ein mildernder Ausdruck für das Gestorbensein darstelle und beruft sich dabei auf die Rolle des Schwanes als Seelen- und Totenvogel (S. 421). Wenn auch, meint er, der Mythus berichte, sie seien verschont worden, so sei das ebenfalls nur als Milderung aufzufassen: »Gar häufig hat man nämlich in Mythen, um den Zusammenhang des Ganzen zu erkennen, dasjenige, was nur geschehen soll, aber verhütet wird, als wirklich geschehen zu fassen.« Ja Müller findet ganz folgerichtig in den angeführten Märchen (Nr. 25 und 9) die Tötung der Kinder mehrere Male symbolisch angedeutet: 1. durch die Särge, welche der Vater machen läßt; 2. durch das Leben der Kinder im Walde; 3. durch die Verwandlung in Lilien; 4. durch die Verwandlung in Raben. — Dieses Töten der Kinder, sei es durch die Eltern, Großeltern oder Geschwister, welches sich nicht nur auf Grund der Unterwelts(Mutterleibs-)symbolik (siehe auch hohler Baum — Totenbaum u. s. w.), sondern auch aus dem Zusammenhang des Mythus mit Notwendigkeit ergibt, muß zunächst, wenn man den Mythus vom psychologischen Gesichtspunkt, also rein menschlich auffaßt, ziemlich befremdend und abstoßend wirken, insbesondere wenn man wie Müller seinen Gegensinn fast gänzlich unberücksichtigt läßt. Aber auf Grund unserer psychoanalytischen Erfahrungen sind wir einerseits genötigt, in unserem Seelenleben Regungen anzuerkennen, welche dem einseitig verzerrten und kraß egoistischen Ausdruck des Märchens nicht allzufern stehen, anderseits aber auch den kontradiktorischen Gegenströmungen im Unbewußten, welche sich gleichfalls im Mythus spiegeln, Rechnung zu tragen. Die psychoanalytische Beobachtung alltäglicher und pathologischer Phänomene hat uns gelehrt, daß es, wie im wirklichen Leben keine einheitlichen Theatercharaktere, so

auch im Seelenleben keine einheitlichen, einsinnigen Regungen gibt, sondern daß jede psychische Einstellung und Äußerung die Resultante ist aus mindestens zwei einander widerstrebenden Regungen, von denen sich die eine durchzusetzen weiß. So hat sich auch ergeben, daß die Gefühle der Umgebung gegen einen neuankommenden Erdenbürger, ebenso wie gegen einen scheidenden nicht immer ganz reine und ungemischte der Freude respektive Trauer seien, sondern daß sich oft genug in die Freude über die Geburt eines Kindes die Enttäuschung der Mutter, eine gewisse Abneigung des Vaters (vgl. das extreme Gefühl in Hauptmanns »Griselda«) und der Neid der Geschwister mengt, daß anderseits einen Todesfall Gefühle der Befriedigung bei den Überlebenden begleiten können. Beispiele bietet das tägliche Leben in Hülle und Fülle, besonders deutlich dort, wo es sich um pathologisch geheißene Durchbrüche solcher sonst nur unbewußt mitschwingender Empfindungen handelt (etwa beim Kindesmord oder Zwangslachen bei Traueranlässen vgl. Freud, Jahrb., I, S. 384, Anmkg.). In unserer Märchengruppe ist nun diese feindselige Reaktion der allernächsten Umgebung gegen das Kind manchmal ganz deutlich und offenkundig ausgesprochen, wie im Märchen von den zwölf Brüdern, für die der Vater die Särge machen läßt, andere Male, wie Müller gezeigt hat, weniger deutlich und symbolisch eingekleidet. Da Müller jedoch hauptsächlich die Feindseligkeit der Eltern, insbesondere der Mutter betont hat, die er übrigens naturmythologisch zu rechtfertigen versucht (vgl. Rank, Mythus, S. 9 f.), anstatt sie psychologisch zu verstehen, möchten wir nicht versäumen, nochmals nachdrücklichst auch auf die feindliche Einstellung des Vaters, insbesondere den neugeborenen Söhnen gegenüber, sowie auf die Neid- und Haßregungen der Geschwister hinzuweisen.

Zur deutlicheren Illustrierung dieses Verhältnisses wählen wir eine primitive Erzählung der Samojeden, wo wohl der Todeswunsch, ähnlich wie in den drei Vügelkens, direkt zum Ausdruck kommt, dafür aber das offenbar zu supponierende Geschwisterverhältnis verwischt ist. Wir führen die interessante Sage nach Baring-Gould an:

»In a Samojed story, a man, finding seven maidens swimming on a lake, takes up from the bank the Swan's dress belonging to one of them, and refuses to yield it up except on the condition that she becomes his wife and gets for him the hearts of seven brothers which are hung up by them every night on their tent pegs. When she brings them, he dashes all but one on the ground, and as each falls, the brother to whom it belongs dies. When the eldest whose heart not been broken awakes and begs to have it restored, the Samojed says that he must first bring back to life his mother who had been killed by him. The man then bids him go to the place where the dead lie, and there he should find a purse in which is his mother's soul. »Shake the purse over the dead woman's bones, and she will come to life.« The Samojed, having thus recovered his mother, dashes the remaining heart on the ground, and the last of the seven dies.«

So deutlich nun auch in den angeführten Fällen die Todessymbolik spricht, so ist doch nicht zu übersehen, daß die Tatsache der Geburt, welche ja der Tötung vorausgeht, nicht selten in dem gleichen Symbol Ausdruck findet.*) Das wird uns bei dem innigen Zusammenhang dieser beiden Vorstellungen und den noch innigeren Beziehungen, welche die Phantasie zwischen diesen gewaltigsten Gegensätzen unseres Lebens herstellt, nicht wundernehmen und doch ist es für das Verständnis der Sagen und Märchen, um deren Deutung wir uns hier bemühen, von entscheidender Wichtigkeit. Müssen wir doch z. B. auf Grund des Storchmärchens in der Schwanverwandlung ebenso ein Symbol der Geburt wie ein solches des Todes sehen; das gleiche gilt von dem Aufenthalt im hohlen Baume, der uns ja ebenso als Wohnort der ungeborenen wie der verstorbenen Seelen bekannt ist; aber auch das Wasser hat als Geburtswasser und Totenstrom den gleichen Doppelsinn wie überhaupt alle von Müller aufgezeigten Symbole der Unterwelt, aus der ja dem Volksglauben nach auch alles Leben stammt. Doch dürfen wir uns nicht verhehlen, daß wir mit der Aufdeckung dieser Geburts- und Todessymbolik und den ihr zu Grunde liegenden Regungen

*) Man vgl. denselben Befund Stekels in der Traumsymbolik (Die Sprache des Traumes, S. 283).

von Liebe und Haß lediglich den menschlichen Gehalt des Mythus aufgezeigt haben, nicht aber die Triebkraft für seine Gestaltung, nicht seine Tendenz, die sich ja nicht völlig in der symbolischen Darstellung der rätselhaften Lebensgeheimnisse erschöpft. Am ehesten würden wir wohl Aussicht haben, diesem eigentlich schöpferischen Moment auf die Spur zu kommen, wenn wir die jeweilig wechselnden Relationen der einzelnen Personen zu erklären vermöchten, wenn wir also aufzeigen könnten, warum in dem einen Märchen der Vater, im anderen wieder die Mutter, in einem dritten die Geschwister dem Neugeborenen nach dem Leben trachten und ob dieses selbst nicht vielleicht je nach seinem Feinde ein Knabe (wie im Schwanritter) oder ein Mädchen (wie in der Märchengruppe) ist. Denn auch das können wir als ein wertvolles Ergebnis der interessanten Arbeit von Müller (S. 421) festhalten, daß jede der beiden Varianten, sowohl der Sohn als auch die Tochter als Befreier der Mutter und der Geschwister, für sich eine besondere Bedeutung habe und keine etwa für eine Entstellung der anderen erklärt werden könne. Welche Bedeutung dieser Geschlechtswechsel aber hat, wird uns vermutlich eine Untersuchung der befreienden Rettungstat selbst lehren, welche ja einmal dem Sohn, ein andermal der Tochter zufällt.

VII.

In der zu Eingang des vorigen Kapitels wiedergegebenen, breit geschilderten und phantastisch ausgeschmückten Geburts-, Jugend- und Heldengeschichte des Schwanritters spielt die Befreiung einer unschuldig Angeklagten, welche wir in der deutschen Sonderentwicklung als selbständige abgeschlossene Sage kennen gelernt haben, nur eine episodische und untergeordnete Rolle. Die eigentliche Heldentat des Schwanritters besteht hier in der Errettung seiner eigenen schwerbeschuldigten Mutter aus einer Lebensgefahr und die zweite Rettung der ihm völlig fremden und fernestehenden Herzogin wird jeder mit der Mythenbildung Vertraute als einfache Wiederholung, als verblaßten Abklatsch

der in der Geburts- und Kindheitsgeschichte begründeten Mutterrettung ansehen. So sagt Golther (S. 107): »Die Tat des Elias ist in beiden Teilen dieselbe, er wagt den Gotteskampf für die hart bedrängte Unschuld, besteht ihn siegreich und setzt dadurch die Frau, seine Mutter auf der einen Seite, die Herzogin von Bouillon auf der anderen, in ihre Rechte ein. Im einen Teile muß eine Nachahmung des anderen vorliegen.« Und Golther meint, daß die Rettung mythologisch nur im ersten Teile berechtigt sei, von wo sie dann in den zweiten Teil eindrang. Ähnlich meint auch Wolf (S. 223) von der Beatrixfassung: »Sollte sie nicht die ursprüngliche Gestalt der Sage sein? Jedenfalls ist sie die vollständigste; nur möchte die Frage entstehen, ob nicht die Fahrt nach Nymwegen auf dem vom Schwan gezogenen Schifflein ein Einschiebsel sei?« — Nun ist es aber auffällig, daß nicht nur die Rettung der Frau in der Beatrixfassung verdoppelt erscheint, sondern noch eine Reihe anderer bedeutsamer Motive, so daß es den Anschein gewinnt, als sähen wir die Sage durch einen Doppelspat hindurch. Und zwar betrifft diese Doublierung nicht nur — wie ja selbstverständlich — die beiden Rettungsepisoden im einzelnen, sondern ist auch im ersten Teile selbst auffällig. So wird die Mutter zweimal angeklagt und zweimal vor der Todesstrafe bewahrt: einmal durch die Gnade des Königs, das zweitemal durch die Heldentat des Sohnes. Es werden aber auch die ausgesetzten Kinder zweimal aus der ihnen drohenden Todesgefahr errettet. Und schließlich besteht der Sohn zwei Kämpfe und erringt zwei Siege über den falschen Ankläger seiner Mutter. Lassen wir es zunächst bei der Hervorhebung dieser Eigentümlichkeiten bewenden und gehen wir von der Rettungsszene aus, so läßt sich ohne weiteres ein Grund für ihre Verdoppelung erkennen. Der Schwanritter, der nicht nur in späteren historischen Verwertungen der Sage, sondern sogar schon im Skeafmythus als Ahnherr ruhmreicher Geschlechter auftritt, hat als solcher vornehmlich die Aufgabe, im fremden Lande ein Weib zu gewinnen und mit ihr Kinder zu zeugen. Daß die Gewinnung dieses Weibes durch ihre Errettung aus einer

großen Gefahr herbeigeführt wird, ist ein Kausalnexus, der dem allgemeinen Empfinden voll entspricht. Da nun der Schwanritter auf Grund seiner wundersamen Geburts- und Kindheitsgeschichte zum Retter seiner Mutter ausersehen ist, die er jedoch im Sinne der natürlichen Ausgestaltung dieses Motivs nicht heiraten kann, wenn er nicht dem Schicksal des Ödipus verfallen will, so mußte an ihre Stelle eine zur Ehe geeignetere Frau treten, die eben durch Einführung der zweiten Rettung zu gewinnen war. Daß eine solche Motivierung dabei maßgebend gewesen sei, glauben wir in einem Detail der zweiten Episode noch zu erkennen. Es wird nämlich dort — in allen französischen Versionen — auch eine Mutter, die alte Herzogin, siegreich befreit, die dann ihre — interessanterweise gleichnamige — Tochter Clarissa dem Sieger vermählt. Wir glauben darin einen Nachklang jener Empfindung zu verspüren, welcher die Heirat mit der »Mutter«, auch in dieser übertragenen Form, anstößig ist. Im Zusammenhang mit der Rettung und Heirat der bedrängten Frau scheint auch die Wiederholung eines anderen Motivs eine Aufklärung zuzulassen: nämlich die zweimalige Anklage der Mutter. Die erste Anklage erfolgt bald nach der Geburt der Kinder und kann darum nicht zur Todesstrafe führen, weil ja sonst die Befreiungstat des Sohnes unmöglich wäre. Soll sie aber auch wirklich erfolgen können, so ist natürlich eine zweite Anklage und die neuerliche Todesgefahr der Mutter notwendig und die Einschaltung eines entsprechend langen Zeitintervalls, um die nötige Altersreifung des Helden herbeizuführen. Die Mutter bleibt also sechszehn Jahre lang (Simrock: Volksb., Bd. 6, S. 232) gefangen; aber trotz dieser ausgeklügelten Zeitbestimmung (18) wird es dem wenig phantasiebegabten Leser schwer, zu glauben, dieser unerfahrene, kaum den Kinderschuhen entwachsene sechszehnjährige Junge hätte den geübten, erfahrenen und kräftigen Ritter, der als Ankläger auftritt, überwunden. Das Volksbuch selbst hat dieses Bedenken sehr wohl gehegt und darum hervorgehoben, daß er auch völlig ungerüstet und waffenlos beim ersten Zusammentreffen den Gegner bewältigt habe, »auf daß das Wunder, das Gott

an ihm wirkte, desto offenbarer werde«. Der zweite, in voller Rüstung und waffengerecht ausgefochtene Zweikampf scheint dann wie zur Milderung dieser krassen Unwahrscheinlichkeit eingeführt. Wir werden aber hier an das von Simrock (Beow.) aufgeworfene Problem erinnert, daß der neugeborene Skeaf einem mächtigen Feinde siegreich entgegengetreten sei, was uns nicht minder unwahrscheinlich vorkommen muß, als die Heldentat des unbewaffneten Knaben Helias, und mit Berufung auf Gottes Hilfe ist schließlich das eine so gut wie das andere möglich. All diese Unwahrscheinlichkeiten sowie die bisher besprochenen Verdopplungen sind nun alle einem einzigen Motiv zuliebe eingeführt, das schon aus diesem Grunde bedeutsam genug sein müßte, wie es ja auch in der deutschen Sonderentwicklung, der Lohengrinsage, selbständig ausgestaltet worden war. Dieses Motiv ist die Rettung der Frau aus großer Gefahr und die Heirat mit ihr. Bezöge sich dieses Rettungsmotiv lediglich auf die fremde Herzogin, so wäre die Herstellung all dieser künstlichen Beziehungen, die ja auch die Lohengrinsage vermeidet, vollkommen überflüssig. Es scheint aber in der Natur der Sage zu liegen und innig mit der Geburts- und Kindheitsgeschichte des Schwanritters zusammenzuhängen, daß er gerade die Mutter retten muß, die er allerdings nicht heiraten kann.

Um nun zu zeigen, inwieweit dieses Motiv im Wesen der Sage begründet ist, müssen wir wieder auf die Schöpfer und Ausgestalter dieser mythischen Erzählungen, also im letzten Grunde auf das individuelle Seelenleben zurückgreifen. Wir wenden uns aber diesmal nicht an die nächtlichen Träume, die eine uns zunächst unbekannte und schwer übersetzbare Sprache sprechen, sondern an die bei weitem verständlicheren und offenherzigeren Tagträume, die Phantasien der Menschen, die auch formal den Produkten der Völkerphantasie näher stehen. Nun sind aber derartige Tagesphantasien jedem nur aus seiner eigenen Erfahrung — da allerdings im reichsten Ausmaße — zugänglich, weil sie von den Menschen seltsamerweise sorgsam gehütet und niemandem eingestanden werden. Der Grund hievon ist leicht einzusehen. Diese

Phantasien, welche die unerfreuliche Wirklichkeit zu korrigieren bestimmt sind, dienen so unverhüllt den selbstsüchtigen und ehrgeizigen Interessen, daß sie fremden Personen nicht nur lächerlich, sondern oft geradezu abstoßend erscheinen müßten. Nicht unschwer verrät sich aber hinter diesen egoistischen Tendenzen das eigentlich treibende und wunscherfüllende Moment der Erotik, die an irgend einer Stelle in fast jeder derartigen Phantasie zum Durchbruch kommt. Werden also diese Tagträume der unbefriedigten Phantasie mit Recht so sehr gehütet, so fragt es sich, wie man zu ihrer Kenntnis gelangt. Nun gibt es Menschen, deren überreiche und mit starken Affektaufwänden betriebene Phantasietätigkeit, sofern sie nur gewisse Milderungen erfährt, die Tagträume nicht nur mitteilbar, sondern ihre Mitteilung sogar zu einem lustvollen Genießen zu machen weiß, nämlich die Dichter (Freud: Kl. Schr., II, 206). Andere Menschen mit ähnlicher Veranlagung zeigen jedoch das entgegengesetzte Verhalten, indem sie nicht nur außer stande sind, ihre Phantasien anderen genießbar zu machen, sondern sie selbst so anstößig finden, daß sie sich ihrer zu erwehren suchen, die sogenannten Psychoneurotiker. Auf einem komplizierten Wege gelangen sie dazu, diese peinlich empfundenen Phantasieprodukte aus dem Bewußtsein zu verdrängen, während die daran haftenden großen Affektmaßen nunmehr als empfindliche Störer des seelischen Gleichgewichtes zu wirken im stande sind. Diese unbewußt gewordenen Phantasien müssen nun von neuem wachgerufen und seelisch entwertet werden, wenn sich der gemütskranke Neurotiker dem psychoanalytischen Heilverfahren unterzieht. Bei dieser Gelegenheit erfährt man dann nicht nur den Inhalt, sondern auch die Entstehung und Bedeutung solcher Phantasien und vermag sich dann unschwer zu überzeugen, daß sie sich nur durch eine gewisse Intensitätssteigerung auf der einen, eine besondere Empfindlichkeit für ihren Inhalt auf der anderen Seite von den normalen und künstlerischen Phantasien unterscheiden. Im Verlaufe seiner psychoanalytischen Erfahrungen hatte nun Freud Gelegenheit, unter anderem auch eine Phantasie eingehend zu studie-

ren, die sich nicht selten im realen Liebesleben der Menschen durchzusetzen weiß. Es ist dies die bei einem gewissen Typus liebender Männer »sich äußernde Tendenz, die Geliebte zu retten«. Der Mann ist überzeugt, daß die Geliebte seiner bedarf, daß sie ohne ihn jeden sittlichen Halt verlieren und rasch auf ein bedauernswertes Niveau herabsinken würde. Er rettet sie also, indem er nicht von ihr läßt (19). Die Rettungsabsicht kann sich in einzelnen Fällen durch die Berufung auf die sexuelle Unverläßlichkeit und die sozial gefährdete Position der Geliebten rechtfertigen; sie tritt aber nicht minder deutlich hervor, wo solche Anlehnungen an die Wirklichkeit fehlen« (Freud, Jb., II, S. 392, 4). Nun findet sich aber dieser merkwürdige Zug, der bei manchen Männern zur Bedingung ihrer Liebesfähigkeit überhaupt wird, sehr häufig bei demselben Individuum neben einigen anderen auffälligen Zügen ihres Liebeslebens, die, so disparat sie auch scheinen, doch eine überraschende, aber einfache psychoanalytische Aufklärung aus einer einzigen Quelle gefunden haben. Solche Männer zeigen nach Freuds Feststellung (l. c.) außer der Rettungstendenz zunächst eine andere geradezu spezifische Liebesbedingung, die des »Geschädigten Dritten«, deren Inhalt dahin geht, »daß der Betreffende niemals ein Weib zum Liebesobjekt wählt, welches noch frei ist, also ein Mädchen oder eine alleinstehende Frau, sondern nur ein solches Weib, auf das ein anderer Mann als Ehegatte, Verlobter, Freund Eigentumsrechte geltend machen kann« (Freud l. c., S. 390, 1). Eine weitere minder konstante Bedingung, die man mit etwas Vergröberung die der »Dirnenliebe« heißen kann, besagt, daß »auf solche Männer das keusche und unverdächtige Weib niemals den Reiz ausübt, der es zum Liebesobjekt erhebt, sondern nur das irgendwie sexuell anrüchige, an dessen Treue und Verläßlichkeit ein Zweifel gestattet ist« (l. c. S. 390, 2). Ebenso merkwürdig wie diese beiden Bedingungen, die vom Sexualobjekt gefordert werden, sind zwei einander scheinbar widersprechende Verhaltungsweisen des Liebenden gegen das so gewählte Weib. Neben einer enorm hohen, durch den geforderten Charakter der Anrüchigkeit noch unverständliche-

ren Wertung der Einzigkeit des Liebesobjektes und der gegen dasselbe geübten Treue, zeigt sich doch die Neigung, »Leidenschaften dieser Art mit den gleichen Eigentümlichkeiten — die eine das genaue Abbild der anderen — mehrmals im Leben« zu wiederholen, ja mitunter eine ganze Reihe derselben zu bilden (l. c., S. 391 f., 3). Bei psychoanalytischer Vertiefung in die Lebensgeschichte dieser Personen hat nun Freud gefunden, daß diese eigentümlich bestimmte Objektwahl und das so sonderbare Liebesverhalten der infantilen Fixierung der Zärtlichkeit an die Mutter entspringt und einen der Ausgänge einer besonders intensiven, bis in die Zeit der Pubertät fortgesetzten Fixierung dieser erotischen Neigung darstellen. Einige der angeführten Züge verraten leicht ihren Charakter als Muttersurrogate. So erklärt sich die Bedingung der Unfreiheit des Weibes ohne weiteres aus der Tatsache, daß die Mutter dem Vater angehört und so wird kein anderer als dieser selbst zum geschädigten Dritten. »Ebenso ungezwungen fügt sich der überschätzende Zug, daß die Geliebte die Einzige, Unersetzliche ist, in den infantilen Zusammenhang ein«, wie anderseits die der geforderten Treue direkt widersprechende Reihenbildung sich daraus erklärt, daß jedes Surrogat doch die erstrebte Befriedigung vermissen läßt (l. c., S. 393). Unverstanden bleibt in diesem Zusammenhange zunächst die Rettungstendenz, während die Bedingung der Dirnenhaftigkeit der versuchten Ableitung direkt zu widersprechen scheint. Zum Verständnis dieser auffälligen Charaktere zieht Freud nun das Phantasieleben des Knaben aus der Zeit der Vorpubertät heran.*) »Brutale Mitteilungen von unverhüllt herabsetzender und aufrührerischer Tendenz machen ihn da mit dem Geheimnis des Geschlechtslebens bekannt, zerstören die Autorität der Erwachsenen, die sich als unvereinbar mit der Enthüllung ihrer Sexualbetätigung erweißt.« Zugleich »gewinnt der Knabe auch die Kenntnis von der Existenz gewisser Frauen, die den geschlechtlichen Akt erwerbsmäßig ausüben«. — »Wenn er dann den Zweifel

*) Die folgenden Ausführungen sind fast wörtlich der grundlegenden Arbeit Freuds (Jb., II, S. 394 ff.) entnommen.

nicht mehr festhalten kann, der für seine Eltern eine Ausnahme von den häßlichen Normen der Geschlechtsbetätigung fordert, so sagt er sich mit zynischer Korrektheit, daß der Unterschied zwischen der Mutter und der Hure doch nicht so groß sei, daß sie im Grunde das nämliche tun. Die aufklärenden Mitteilungen haben nämlich die Erinnerungsspuren seiner frühinfantilen Eindrücke und Wünsche in ihm geweckt und von diesen aus gewisse seelische Regungen bei ihm wieder zur Aktivität gebracht. Er beginnt die Mutter selbst in dem neugewonnenen Sinne zu begehren und den Vater als Nebenbuhler, der diesem Wunsche im Wege steht, von neuem zu hassen; er gerät, wie wir sagen, unter die Herrschaft des Ödipuskomplexes. Er vergißt es der Mutter nicht und betrachtet es im Lichte einer Untreue, daß sie die Gunst des sexuellen Verkehres nicht ihm, sondern dem Vater geschenkt hat. Diese Regungen haben, wenn sie nicht rasch vorüberziehen, keinen andern Ausweg, als sich in Phantasien auszuleben, welche die Sexualbetätigung der Mutter unter den mannigfachsten Verhältnissen zum Inhalte haben... Infolge des beständigen Zusammenwirkens der beiden treibenden Motive, der Begehrlichkeit und der Rachsucht, sind Phantasien von der Untreue der Mutter die bei weitem bevorzugten; der Liebhaber, mit dem die Mutter die Untreue begeht, trägt fast immer die Züge des eigenen Ichs, richtiger gesagt, der eigenen, idealisierten, durch Altersreifung auf das Niveau des Vaters gehobenen Persönlichkeit.« Was Freud im »Mythus von der Geburt des Helden« (S. 64 bis 68) als »Familienroman« geschildert hat, »umfaßt die vielfältigen Ausbildungen dieser Phantasietätigkeit und deren Verwebung mit verschiedenen egoistischen Interessen dieser Lebenszeit«. — Erklärt sich aus diesem Stück seelischer Entwicklung auch die Bedingung der Dirnenhaftigkeit aus dem Mutterkomplex und finden wir hierin die so häufige und für das Verständnis der Mythenbildung überaus fruchtbar gewordene Erkenntnis wieder, daß im Bewußten in zwei Gegensätze gespalten erscheint, was

im Unbewußten in Eines zusammenfällt, so scheint mit diesen Phantasien die Tendenz, die Geliebte zu retten, nur in lockerer, oberflächlicher Beziehung zu stehen: »Die Geliebte bringt sich durch ihre Neigung zur Unbeständigkeit und Untreue in Gefahren, also ist es begreiflich, daß der Liebende sich bemüht, sie vor diesen Gefahren zu behüten.« Indes zeigt das Studium verwandter seelischer Erscheinungen, »daß hier eine vortrefflich gelungene „Rationalisierung" eines unbewußten Motivs vorliegt«, das gleichfalls den Pubertätsphantasien des Knaben angehört hat. »Wenn nämlich das Kind hört, daß es sein Leben den Eltern verdankt, daß ihm die Mutter das »Leben geschenkt« hat, so vereinen sich bei ihm zärtliche, mit großmannssüchtigen, nach Selbständigkeit ringenden Regungen, um den Wunsch entstehen zu lassen, den Eltern dieses Geschenk zurückzuerstatten, es ihnen durch ein gleichwertiges zu vergelten. Es ist, wie wenn der Trotz des Knaben sagen wollte: Ich brauche nichts vom Vater, ich will ihm alles zurückgeben, was ich ihn gekostet habe. Er bildet dann die Phantasie, den Vater aus einer Lebensgefahr zu retten, wodurch er mit ihm quitt wird, und diese Phantasie verschiebt sich häufig genug auf den Kaiser, König oder sonst einen großen Herrn und wird nach dieser Entstellung bewußtseinsfähig und selbst für den Dichter verwertbar (Beispiele siehe bei Rank: Zbl. f. Ps. A., Heft 7). In der Anwendung auf den Vater überwiegt bei weitem der trotzige Sinn der Rettungsphantasie, der Mutter wendet sie meist ihre zärtliche Bedeutung zu. Die Mutter hat dem Kinde das Leben geschenkt, und es ist nicht leicht, dies eigenartige Geschenk durch etwas Gleichwertiges zu ersetzen. Bei geringem Bedeutungswandel, wie er im Unbewußten erleichtert ist, gewinnt das Retten der Mutter die Bedeutung von: ihr ein Kind schenken oder machen, natürlich ein Kind, wie man selbst ist. Die Entfernung vom ursprünglichen Sinn der Rettung ist keine allzu große, der Bedeutungswandel kein willkürlicher. Die Mutter hat einem ein Leben geschenkt,

das eigene, und man schenkt ihr dafür ein anderes Leben, das eines Kindes, das mit dem eigenen Selbst die größte Ähnlichkeit hat. Der Sohn erweist sich dankbar, indem er sich wünscht, von der Mutter einen Sohn zu haben, der ihm selbst gleich ist, d. h. in der Rettungsphantasie identifiziert er sich völlig mit dem Vater. Alle Triebe, die zärtlichen, dankbaren, lüsternen, trotzigen, selbstherrlichen, sind durch den einen Wunsch befriedigt, sein eigener Vater zu sein. Auch das Moment der Gefahr ist bei dem Bedeutungswandel nicht verloren gegangen; der Geburtsakt selbst ist nämlich die Gefahr, aus der man durch die Anstrengung der Mutter gerettet wurde.« In diesem Sinne »kann das »Retten« seine Bedeutung variieren, je nachdem es von einer Frau oder von einem Manne phantasiert wird. Es kann ebensowohl bedeuten: ein Kind machen = zur Geburt bringen (für den Mann), wie: selbst ein Kind gebären (für die Frau). Insbesondere in der Zusammensetzung mit dem Wasser lassen sich diese verschiedenen Bedeutungen des Rettens in Träumen und Phantasien deutlich erkennen. Wenn ein Mann im Traume eine Frau aus dem Wasser rettet, so heißt das: er macht sie zur Mutter, was nach den vorstehenden Erörterungen gleichsinnig ist dem Inhalte: er macht sie zu seiner Mutter. Wenn eine Frau einen anderen (ein Kind) aus dem Wasser rettet, so bekennt sie sich damit wie die Königstochter in der Mosessage als seine Mutter, die ihn geboren hat.«

Halten wir diesen durch Freud aufgedeckten Inhalt und Sinn des kindlichen und späteren Phantasielebens neben das bewußtseinsfähige und ästhetisch befriedigende Phantasieprodukt der Sage, so wird eine so weitgehende Übereinstimmung zwischen beiden deutlich, daß man sich dem Eindruck nicht verschließen kann, wir hätten in den individuellen Tagträumen des einzelnen die Quelle, ja geradezu die Vorstufe der Sagenbildung gefunden. Heben wir vorläufig nur die auf die Mutter gerichtete Rettungsphantasie, den die eroberte Frau betreffenden Verdacht der Untreue, den geschädigten und im Zweikampf beseitigten Dritten, und schließlich die schon besprochene Wassergeburt des Kindes

hervor, so wird man schwerlich der Versuchung widerstreben wollen, die uns vorliegende, nur etwas rationalisierte und gemilderte Sage in ihrem Verhältnis zum Elternkomplex und zum Phantasieleben des Kindes im Detail zu untersuchen.

Zunächst wird unsere Vermutung, daß die erste, die Mutter betreffende Rettung die ursprüngliche sei, nicht nur durch ihr selbständiges Vorkommen in anderen Sagen, wie z. B. dem Volksbuch von Hirlanda (20) befestigt, sondern durch einen tieferen Einblick in die Bedingungen der Phantasiebildung voll bestätigt. Wir erkennen nunmehr mit Sicherheit in der zweiten Rettungsepisode nichts als eine durch die Ermöglichung der Heirat gemilderte Mutterrettung; ja, wenn man versuchen wollte, geistreich zu sein, könnte man auch sagen, die Erzählung weise durch Voranstellung der ersten Rettung mit deutlicher Anspielung auf die Reihenbildung darauf hin, daß derartige Rettungsheiraten, wie sie die zweite Episode zeigt, auf die ursprünglich der Mutter geltende Rettungsphantasie zurückgehen. Hier erhält aber auch das Frageverbot, das nur bei der zweiten Rettung gestellt wird, einen neuen und tiefen Sinn. Während nämlich der Schwanritter bei der zweiten Rettung Namen und Herkunft verheimlicht und danach zu fragen oder zu forschen verbietet, gibt er bei der ersten Rettung, welche die Mutter betrifft, seinen Namen, seine Herkunft und seine seltsame Jugendgeschichte mit einer gewissen Aufdringlichkeit zum Besten. Sehen wir in dieser Belehrung der Eltern über die Herkunft des Sohnes einerseits eine an die Umkehrung des Frageverbots gemahnende ironische Revanche für die seinerzeitige Vorenthaltung der sexuellen Aufklärung, so gibt anderseits die auffällige Gegensätzlichkeit seines Verhaltens bei der zweiten Rettung zu denken. Haben wir aber beide Rettungsepisoden nur als verschieden deutliche Darstellungen einer und derselben Phantasie, der Mutterrettung, verstehen gelernt, so wird es uns nicht schwer, zu erkennen, daß auch das Frageverbot eigentlich zur Mutterrettung gehört und dort einen tiefen Sinn hat, während es bei der zweiten Rettung völlig unverständlich bleibt. Rettet der Sohn die

Mutter — oder wie Ödipus die Mutterstadt — und soll er sie heiraten können, so ist natürlich die erste Bedingung, daß sie den Sohn nicht erkenne, daß der Inzest unbewußt vollzogen werde, wie bei Ödipus und allen seinen Parallelgestalten. Im Augenblick, wo sie in dem Retter ihren Sohn erkennt, ist die Heirat vereitelt. Darum verbietet der Schwanritter die Frage nach Namen und Herkunft und darum ist das Eheglück — wieder ganz wie bei Ödipus — zerstört, sobald nach seinem Wesen gefragt wird. Ist aber die Ermöglichung der Mutterehe der Grund des Frageverbots, dann verstehen wir auch, daß es keine Willkür ist, wenn in den französischen Fassungen, welche die erste Mutterrettung noch kennen, das Frageverbot nicht vor der Ehe, sondern gelegentlich einer neugierigen Frage der Frau gestellt wird. Hier ist ja Mutterrettung und Mutterheirat in zwei Szenen auseinandergefallen und bei der fremden Herzogin erscheint ja das der Mutter geltende Verbot überflüssig. Daß er es dann im Laufe der Ehe gelegentlich einer Frage dennoch stellt, scheint dafür zu sprechen, daß diese Ehe im Grunde doch als Inzest galt wie die des Ödipus, der sich auch im vollen ehelichen Glück vor die Aufgabe gestellt sieht, seine Herkunft zu enthüllen. In den deutschen Fassungen dagegen — also im Lohengrin —, wo die beiden Rettungen, natürlich mit Ignorierung der Mutter, in eine zusammenfallen resp. nur die zweite erhalten ist, da wird das Frageverbot, ganz als handelte es sich direkt um die Mutter, vor der Heirat gestellt.

Haben wir nun die Sage so weit auf ihre psychologische Vorstufe zurückgeführt, daß wir die beiden Rettungen in eine Szene zusammenschieben dürfen, so sehen wir, daß bis auf die in die zweite Szene verlegte Heirat, eigentlich sonst alle Bedingungen und Folgen der Ehe schon bei der ersten Rettung zu finden sind. Durch die Verstoßung von seiten des erzürnten Gatten ist die Frau eigentlich frei geworden und der zunächst unerkannte Sohn rettet sie und gewinnt sie so für sich. Dürfen wir nun aus der zweiten Szene die auf Grund des Frageverbotes vollzogene Heirat mit der Geretteten herüberziehen, so folgt ganz konsequent und

psychologisch richtig nun die Abdankung des Vaters, der dem Befreier die Herrschaft abtritt. Nun müßte folgerichtig, wie es ja auch der zweite Teil zeigt, das Ehepaar Kinder bekommen. Was geschieht nun statt dessen im ersten Teil? Der Sohn, der der Mutter das Leben gerettet und ihr damit das Geschenk seines Lebens vergolten hat, geht ganz im Sinne der von Freud aufgedeckten Phantasien noch einen Schritt weiter. Er sucht sich bei der Mutter, die ihm das Leben geschenkt, und der er dafür das Leben gerettet hat, noch dadurch zu revanchieren, daß er ihr nun Kinder schenkt, und zwar seine eigenen Brüder, die er ja nach ihrer Schwanenverwandlung wieder zu Menschen macht, indem er ihnen die Ketten umhängt und sie aus dem Wasser zieht. (Märchenmotiv.) In dieser bedeutsamen Wendung, daß der Schwanritter nicht wie seine Geschwister als Kind seiner Mutter gelten will, sondern umgekehrt, ihr selbst Kinder schenkt, finden wir ein interessantes Gegenstück und möglicherweise ein Stück Erklärung jener Umkehrung, welche das Fragemotiv betroffen hatte. Dürfen wir aber das Herausziehen der in Schwäne verwandelten Kinder aus dem Wasser auf Grund der Traumsymbolik als einen wegen der Beziehung auf die Mutter asexuell dargestellten Zeugungsakt auffassen, so erscheint es auffällig, daß die Geschwister gleich als Erwachsene, im Alter des Helias selbst, erscheinen. Nun erinnert uns aber dieser seltsame Umstand an die ebenso fragliche Tatsache, daß das im Nachen angeschwommene Kind der Skeafsage im zweiten Teil des »Schwanritters« ebenfalls als Erwachsener, und damit als Retter der Mutter, auftritt. Wird er da von der bedrängten Frau gewissermaßen ans Land »gezogen« (durch Gebet herbeigerufen), die sich schon damit als seine Mutter bekennt, so zieht er in der Ehe mit derselben nun seinerseits die Geschwister aus dem Wasser, die er also mit der eigenen Mutter zeugt. Wie die beiden Rettungsheiraten dürfen wir auch diese beiden Geburten zusammen fallen lassen und erkennen dann unschwer, daß der Sohn tatsächlich, wie in der von Freud aufgedeckten Phantasie, »sein eigener Vater« geworden ist, der sich,

nicht unähnlich unserem Münchhausen, selbst aus dem Wasser zieht.

Dieses eigentümliche Vaterwerden scheint auch darin zum Ausdruck zu kommen, daß der Sohn gleichzeitig mit dem Besitz der Mutter die Herrschaft des Vaters antritt. Mit dieser Verdrängung des Vaters aus seinen Rechten haben wir uns aber bereits von der zärtlichen, der Mutter zugekehrten Seite der Rettungsphantasie ab- und der feindseligen, dem Vater geltenden Komponente zugewendet. Wie jedoch in der Beatrixfassung der anstößige Inzest in die Rettung der Mutter und die Heirat der Herzogin gesondert erscheint, so ist auch die verwerfliche Auflehnung gegen den Vater von diesem auf den verräterischen Ankläger übergewälzt. Damit erscheint aber auch die Gebundenheit des zu freienden Weibes an einen Dritten, wie sie die Phantasie auf Grund des Mutterkomplexes fordert, erfüllt zu sein. Wir können daher die Figur des Anklägers ebensowenig als selbständige Gestalt nehmen, wie die im zweiten Teile gerettete Herzogin, sondern müssen sie auf Grund der Bedingung des »geschädigten Dritten« auf den Vater reduzieren. Als solcher erhebt er in manchen Versionen (z. B. als Telramund im Lohengringedicht) mit Recht Anspruch auf die Frau und wird vom Sohne im Zweikampf besiegt. Nun läge es ja in der Natur dieses erbitterten Kampfes mit einem gefährlichen Gegner, daß der Sieger dem verfallenen Leben des Unterlegenen ein Ende macht, wie es z. B. in Konrad von Würzburgs Gedicht der Fall ist. Statt dessen aber tötet in den meisten Versionen der erbitterte Sieger, der im Volksbuch (S. 244) sogar ausdrücklich sagt, er scheide nicht eher aus dem Kampfe, bis er den Gegner tot sehe, denselben nicht, sondern schenkt ihm zunächst das Leben, um ihn erst später der verdienten Strafe zuzuführen. Scheint dieser auffällige Zug zunächst dafür zu sprechen, daß der Sohn vor der Tötung dieses Mannes wie vor einem unerlaubten Mord zurückschrecke, so wird klar, daß er in dem bewältigten Gegner seinen Vater sieht, wenn wir uns wieder an die aufrührerische Seite der Rettungsphantasie erinnern, die sich beim Vater für das

Geschenk des Lebens durch seine Rettung aus einer Todesgefahr zu revanchieren sucht.

Wie wir nun die Errettung und Heirat der unschuldig verdächtigten Herzogin aus der Vorgeschichte selbst auf die Mutter beziehen konnten, so erhält die psychologisch geforderte Zurückführung des besiegten Anklägers auf den rivalisierenden Vater eine über jedem Zweifel stehende Sicherheit aus den zahlreichen und weitverbreiteten Sagenüberlieferungen, als deren Typus das altdeutsche Hildebrandslied gelten darf. Diese meist in die epische Form gekleideten Sagen, deren psychologische Beleuchtung einem anderen Zusammenhang vorbehalten bleiben mag, haben regelmäßig zum Inhalt einen erbitterten Zweikampf auf Leben und Tod zwischen zwei kühnen Helden, der meist unentschieden damit endet, daß die beiden einander unbekannten Kämpfer sich schließlich als Vater und Sohn erkennen. Zum Beweise des engen Zusammenhangs der Zweikampfepisode in unserer Schwanrittersage mit dieser uralten und weitverbreiteten Überlieferung sei eine verwandte Sage vom Zweikampf zwischen Vater und Sohn mitgeteilt, die dem Lais von »Milun« (Marie de France) zu Grunde liegt, den Hertz (S. 256) als den bretonischen Hildebrand bezeichnet.

Milun, ein tapferer Ritter, schwängert ein Mädchen, welches die Folgen fürchtet und ihm rät, das Kind ihrer weit entfernt wohnenden Schwester zum Aufziehen zu übergeben. Der Ring, den sie von Milun erhalten hat, sowie ein den Namen des Vaters enthaltender Brief werden dem Kinde mitgegeben, damit es dereinst im stande sei, den Vater zu finden. Nach der Geburt und Wegschaffung des Knaben zieht Milun auf Abenteuer, während das Mädchen vermählt, aber von ihrem Manne als eine Gefallene ins Gefängnis geworfen wird. Nun wird, um den Sohn heranwachsen zu lassen, der unwahrscheinlich lange Intervall von 20 Jahren eingeschoben, während welcher Zeit Milun und seine gefangene Geliebte mit Hilfe eines als Brieftaube verwendeten Schwanes miteinander korrespondieren. Nach Ablauf dieser zwanzig Jahre kommt der herangewachsene Jüngling auf der Suche nach seinem Vater in die Bretagne, wo er sich als tapferer Ritter bewährt und alle Gegner besiegt. Milun wird bange um seinen Ruhm; nach langer Ruhezeit gedenkt er wieder auszuziehen, um mit dem fremden Ritter zu kämpfen und dann seinen Sohn auf-

zusuchen. In dem harten Zweikampf stößt endlich der Junge den Alten aus dem Sattel. Dabei verschiebt sich der Helm und wie er das weiße Haar des Alten sieht, nützt er seinen Vorteil nicht aus, sondern bringt ihm ein Pferd, damit er den Nachteil ausgleiche. Da bemerkt der Alte den Ring an der Hand des Jungen und fragt ihn nach seinen Eltern, mit der Motivierung, daß er noch keinen so tapferen Helden bestanden habe. Der Jüngling erzählt ausführlich seine ganze Geburts- und Jugendgeschichte, wie der junge Helias seinen Eltern und wie dieser vereint auch er den Vater mit seiner Mutter:

»Der Sohn rief: »Ich vereine dich
Mit meiner Mutter sicherlich.
Hingeh' ich, ihren Mann zu töten,
Und schaffe Frieden Euern Nöten.«

Aber auf dem Wege zum Schloß, in dem die Mutter gefangen gehalten wird, begegnet ihnen ein Bote mit der Nachricht, daß ihr Mann eben gestorben und sie also frei und erlöst sei; der Sohn führt sie nun dem Vater als Gemahlin zu (21).

Die Übereinstimmung dieser Zweikampf- und Erkennungsszene erstreckt sich aber weiter als auf die zwei zuletzt hervorgehobenen Momente, daß nämlich in beiden Fällen der Jüngling dem Vater seine Herkunft enthüllt und ihn mit der aus der Gefangenschaft befreiten Mutter versöhnt. Es zeigt sich, daß auch die anderen wesentlichen Züge des Zweikampfes zwischen Vater und Sohn in der Schwanrittersage nachklingen, und zwar unter Umständen, die erkennen lassen, daß diese Sagenzüge sich nicht bloß zufällig auch hier finden, sondern nachdrücklich hervorgehoben, ja um jeden Preis hineingebracht scheinen, da sie nicht immer mit den an sie geknüpften Motiven der Sage zusammenstimmen. So findet sich beispielsweise das wesentlichste Motiv dieses Kampfes, nämlich die Unkenntlichkeit des Sohnes, beim Schwanritter wieder, der ja auch unerkannt den Zweikampf wagt. Und wie im Lais von Milun der besiegte Vater den Sohn nach seinen Eltern fragt, so fragt auch im niederländischen Volksbuch der besiegte Ritter Markus, dem Helias nach hartem Kampfe den rechten Arm abgehauen hat, wer er sei und erhält die Antwort: »Ich bin König Oriants und der getreuen Königin Beatrix Sohn und muß Euch tot sehen, ehe ich die Schranken

verlasse.« Doch sagt das Helias, nachdem er bereits vor dem Zweikampf in Gegenwart des falschen Ritters Markus sich seinen Eltern zu erkennen gegeben und dem Ritter direkt gesagt hatte: »O, du falscher Verräter, ich bin froh, daß ich gegen dich streiten kann, um meine Mutter zu rächen und deren Ehre zu schirmen!« Wenn er sich dann nach dem Zweikampf dem Ritter nochmals zu erkennen gibt, so zeigt das deutlich, daß er ihn mit dem Vater identifiziert, dem er vorher dasselbe sagte, verrät uns aber anderseits, wie hier aus den Zweikampfsagen zwischen Vater und Sohn ein unverstandenes Motiv völlig isoliert und unstimmig in die rationalisierte Sage hineinragt. Aber noch in anderer Hinsicht ist der Lais von »Milun« für das Verständnis des Lohengrin-Zweikampfes wertvoll. Er zeigt uns nämlich das Motiv für die Verschonung des besiegten Gegners, die nach den Worten des Schwanritters (»ich muß Euch tot sehen, ehe ich die Schranken verlasse«) ziemlich unmotiviert erfolgt, in ihrer ursprünglichen, dem Vater geltenden Bedeutung; denn der siegreiche Jüngling verschont den alten Milun, weil er Nachsicht und Mitleid mit dessen Alter empfindet, das ihn an seinen eigenen Vater, den er ja sucht, gemahnt. Anderseits ist aber der Lais naiv genug uns zu verraten, daß diese dankschuldige Schonung nur dem alten, ehrwürdigen Erzeuger gilt, nicht aber dem bösen, grausamen, hassenswerten (zweiten) Gatten seiner Mutter, den der Sohn schonungslos zu töten beabsichtigt. Aber auch diese Tat wird noch als zu anstößig, im Sinne eines Vatermordes, betrachtet und die Sage deutet durch den natürlichen Tod des Mannes an, daß der Sohn mit dieser gegensätzlichen Einstellung zum Vater versöhnt ihm die Mutter zuführt, die er durch seinen Sieg und ihre Befreiung eigentlich für sich errungen hatte. Wir sehen also hier, daß der unerkannte Zweikampf zwischen Vater und Sohn das feindliche Gegenstück bietet zur unerkannten Heirat des Sohnes mit der Mutter (Frageverbot), wie ja auch die Ödipussage psychologisch folgerichtig beide Motive nebeneinanderstellt und sie in den innigsten Zusammenhang bringt: der Sohn muß den Vater töten, um von der Mutter Besitz er-

greifen zu können und der Umstand, daß beide Taten in Unkenntnis geschehen, spiegelt nur die psychologische Tatsache der Verdrängung dieser verbotenen Kinderwünsche wieder.

In der Schwanrittersage wird zwar der Zweikampf nicht gegen den Vater direkt geführt, sondern gegen eine stellvertretende Figur, die ja auch bald die Mutter für sich begehrt, bald sie bloß der Untreue verdächtigt. Dieser Ersatzcharakter gestattet es jedoch, deutlich zu machen, daß die Schonung des besiegten Gegners, wie wir schon bei Milun andeuten konnten, keine aufrichtige ist, da ja der verschonte Ritter bald darauf der verdienten Strafe überantwortet wird. Es stirbt also auch hier, ähnlich wie im Milun, der gehaßte Mann, jedoch ohne von der Hand des jungen Ritters zu fallen. Daraus ergibt sich, daß hier wie dort ein psychologisches Bedürfnis besteht, dem besiegten Gegner das Leben zu schenken und wir erkennen darin mit Leichtigkeit das Motiv der Vaterrettung, wenn es auch insoweit feindselig betont ist, als der Sohn selbst es ist, der den Vater in diese Lebensgefahr bringt, aus der er ihn sogleich wieder errettet. Bei einer solchen Auffassung wird auch das geringe Alter des Siegers schon weniger anstößig, ja wir merken plötzlich, daß sein Alter von 15 bis 16 Jahren weder zum Zweikampf, noch zur Heirat, noch zur Kinderzeugung paßt, dagegen vollkommen der Lebenszeit entspricht, in der diese Pubertätsphantasien gebildet werden. Von diesem Standpunkte aus werden wir an der Zukunftsphantasie von Vatermord, Inzest und Kinderzeugung des unreifen Jünglings ebensowenig Anstoß nehmen wie an jener anderen in seine früheste Vergangenheit verlegten Phantasie, daß er eigentlich auf die Welt (aus dem Wasser ans Land) gekommen sei, um seine Mutter aus der Gewalt des Vaters zu erretten und sie zu heiraten, was er unmittelbar nach seiner Geburt (Ankunft) auch vollführt habe. Diese überkühne Phantasie, welche auf die richtige Empfindung zurückgeht, daß der neugeborene Sohn tatsächlich das Eheleben der Eltern in ähnlicher, wenn auch kaum bewußt faßbarer Weise stört und beeinflußt, macht es auch für den Skeafmythus überflüssig, mit Simrock auf

die Göttersage zu rekurrieren, die ja auch nichts anderes als ein Phantasieprodukt ist. Diese Phantasie von der Ankunft des Kindes, das die Ehe der Eltern stört, kommt in der Kampfepisode mit dem Ankläger zum vollen Durchbruch, während sie im Verhältnis zum Vater in ihr Gegenteil verkehrt ist: denn da erscheint ja der Sohn, um die Ehe der Eltern aufs neue zu schließen. Gehen wir aber auf den Kern dieser ins Edle gewendeten Phantasie zurück, so besagt sie nichts anderes, als daß der Held unmittelbar vor der (zweiten) Ehe der bedrängten Frau auftritt und diese verhindert, indem er den Freier wegschafft und die Frau selbst heiratet — ganz wie Odysseus, der seltsamerweise auch allein in seinem Schiffe schlafend zur Heimat getrieben kommt und dort unerkannt als Gatte auftritt (22).

Der überwundene und beseitigte Freier zeigt jedoch nicht bloß die Züge des Vaters und wird als solcher verschont, sondern er tritt ja in manchen Versionen ohne Anspruch auf die Frau, lediglich als der von der bösen Schwiegermutter bestochene Ankläger auf, der die Frau der Untreue beschuldigt. Als solcher ist er aber keine willkürliche Variante der Sagenbildung, sondern spielt nur die Rolle, die in der zu Grunde liegenden Phantasie dem Sohne zufällt, der ja gegen die Mutter den Vorwurf der Untreue (mit dem Vater) erheben muß. Hier erhält aber der rein boshafte Zug der Sage, wonach die Mutter »fälschlich« beschuldigt wird, eine tiefere Begründung aus dem Phantasieleben des Knaben, für den eben schon der bloße Verkehr seiner Mutter mit dem Vater diese zu einer Verworfenen und Verachteten macht. Ja, wir erkennen, daß überhaupt das ganze außerordentlich beliebte und verbreitete Motiv der ungerechtfertigten Verdächtigung einer Schwangeren (Genovefatypus), das in anderen Sagen mehr oder minder selbständig und mit verschiedenen Modifikationen auftritt (23), sein Vorbild in den Pubertätsphantasien des Knaben findet, der die Mutter selbst begehrt und der sie nun, teils aus Rache wegen der Unerfüllbarkeit seines Wunsches, teils wieder um die Unrealisierbarkeit seiner Phantasie doch zu verringern, in die Situation

von allerlei geheimen Liebesverhältnissen und verwerflichen Buhlschaften bringt.

Will man aber diese nunmehr auf die Jünglingsphantasien zurückgeführten Verdächtigungen der mütterlichen Treue ihrem vollen Sinn und Inhalt nach verstehen, so muß man im Phantasieleben des Individuums noch weiter zurückgreifen und sich an das Kind wenden. Ehe der Jüngling zu der vorhin erwähnten Kenntnis der wirklichen Sexualvorgänge kommt, die sein Phantasieleben in so rege Tätigkeit versetzen, hat er sich — meist schon in den ersten Kinderjahren, sobald ihn die Ankunft eines neuen Geschwisterchens überrascht — intensiv mit der Frage beschäftigt, woher die Kinder kommen und diese erste bedeutungsvolle Rätselfrage des Lebens mit mehr oder minder großer Annäherung an die dunkel geahnten Zusammenhänge zu lösen versucht. Wir haben schon erwähnt, wie das Kind die in gewissem Sinne richtige, nur unverstandene und darum meist überlegen abgelehnte Storchfabel auf seine etwaige neugierige Frage zu hören bekommt und wie diese symbolische Einkleidung des Geburtsvorganges im Aussetzungsmythus wiederkehrt. Wir möchten aber nicht versäumen, hier hervorzuheben, daß nicht nur das Wasser, sondern auch der Storch, der das Kind herauszieht, es gewissermaßen rettet, auf die wirklichen Vorgänge hindeutet. Insbesondere ist dies in jenen Sagen — zu denen auch der chevalier au cygne gehört — der Fall, wo die Aussetzung im Kästchen und Wasser sei es gänzlich fehlt, sei es bloß in einem Detail angedeutet ist oder an späterer Stelle wiederkehrt (wie in unserer Sage) und durch die Aussetzung im Walde, der die wundersame Tiersäugung folgt, ersetzt ist. Ist es doch gerade die Beobachtung der Tiere, die ihr Sexualleben so wenig verhüllen und denen sich das Kind so verwandt fühlt, die das Kind in seinem Unglauben an der Auskunft der Eltern bestärken.*) Wie also die Aussetzung im Kästchen und Wasser den Geburtsvorgang gleichsam

*) So sagte ein $4^1/_2$jähriger, in der Stadt aufgewachsener Knabe nach Kenntnisnahme der Storchfabel: »Aber eine Kuh kann er doch nicht bringen!«

asexualisiert, so berichtigt die Tierfabel diese Vorstellung durch den Hinweis auf die Ähnlichkeit der menschlichen mit der tierischen Geburt. Man wäre versucht zu sagen, die Tierfabel bemühe sich mit dem Hinweis, der Mensch ist ein Säugetier, die aufgeworfenen Probleme zu lösen. Dieses Stück richtiger Erkenntnis verdankt das Kind außer der Tierbeobachtung, seiner intensiven Aufmerksamkeit, die es seit jenem ersten Mißtrauen den Eltern schenkt und die es bald erkennen lassen, daß das Erscheinen des Kindes mit der auffälligen Leibeszunahme der Mutter im Zusammenhang stehe (vgl. Freud: Jb., I, S. 52, u. Jung, S. 48). Allerdings fehlt ihm damit noch die Kenntnis, wie das Kind in den Leib der Mutter hineingekommen ist, also der Beteiligung des Vaters, und wo es diesen verläßt, ein Problem, welches das Kind nun aufs intensivste beschäftigt und zu einer Reihe, wenn auch falscher, so doch außerordentlich interessanter »infantiler Sexualtheorien« führt (vgl. Freud, l. c.). Indem wir diese typischen, primären Sexualtheorien der Kinder hier übergehen, wenden wir uns den späteren, ebenso unrichtigen und weniger konstanten Vorstellungen zu, die das in einzelnen Punkten bereits wissend gewordene Kind (etwa um das 10. oder 11. Lebensjahr) sich über die Entstehung und Herkunft der Kinder macht. Freud ist diesen überaus mannigfaltigen sekundären Sexualspekulationen nicht weiter nachgegangen und führt nur einzelne solcher Irrtümer an. »So können Mädchen zur Erwartung kommen, der Geschlechtsverkehr finde nur ein einziges Mal statt, dauere aber da sehr lange, 24 Stunden, und von diesem einen Male kämen der Reihe nach alle Kinder.« — »Andere Mädchen übersehen die Tragzeit, das Leben im Mutterleibe, und nehmen an, daß das Kind unmittelbar nach der Nacht des ersten Verkehres zum Vorschein komme. Marcell Prévost hat diesen Jungmädchen-Irrtum in einer der »Lettres de femmes« zu einer lustigen Geschichte verarbeitet« (Freud: Kl. Schr., II, S. 173). Ich selbst habe durch Umfrage in meinem Bekanntenkreise eine Reihe derartiger Irrtümer, über die man gern mit dem Gefühl der jetzigen Überlegenheit spricht, gesammelt und will aus

diesem Material, das jeder an seiner eigenen Umgebung leicht kontrollieren und beliebig vermehren kann, einige für unsere Untersuchung interessante Vorstellungen mitteilen. Ein Mädchen, das bis zum 15. Lebensjahr der Meinung war, man bekomme ein Kind durch Küssen, glaubte, als sie von der Tatsache des Geschlechtsverkehrs Kenntnis erhielt, dann durch mehrere Jahre, daß durch jeden ehelichen Umgang ein Kind erzeugt werde. Da ihr aber die Zahl der Kinder dazu doch etwas zu gering vorkam, bequemte sie sich zu der Modifikation, daß bei jedem Koitus ein Stück des Kindes gemacht werde, eine Theorie, die ihr Gegenstück nicht nur in Balzac's »drolliger Erzählung« findet, wo der neugierige Knabe vom Vater die Aufklärung erhält, daß die Menschen aus einzelnen Stücken zusammengeschmiedet werden, sondern auch in unzähligen mehr oder minder obszönen Witzen und in der altertümlichen Redensart, die von einer Schwangeren sagt: »Sie hat den Bauch voll Knochen« (Mannhardt: D. M., S. 305), was doch wohl deren spätere Zusammenfügung voraussetzt. Es wäre nicht unmöglich, daß eine ähnliche Idee den in Mythus und Märchen zahlreichen Zerstückelungen und darauf folgenden Wiederbelebungen zu Grunde läge. Ein Knabe wiederum ließ nicht aus jedem Geschlechtsverkehr ein Kind hervorgehen, sondern hatte die entgegengesetzte Vorstellung, daß nämlich die Eltern nur ein einziges Mal verkehren und daß die Frau dann fortwährend Kinder zur Welt bringe, deren Zahl sie beliebig regulieren könne. Beide Irrtümer scheinen in der Vorstellung einer anderen Frau vereinigt, die fest überzeugt war, daß jede Ehefrau unbedingt in der Hochzeitsnacht ein Kind empfange, wie es tatsächlich in allen Fassungen des Chevalier au cygne geschieht. Ein anderes Mädchen hatte in der Kindheit geglaubt, die Eltern bekämen schon durch das bloße Beisammenschlafen ein Kind, eine Idee, die im Hinblick auf die sprachliche Bezeichnung des Geschlechtsverkehres als »Beischlaf« gar nicht so ungereimt erscheint, wenn sie auch bloß eine der Bedingungen für die Sache selbst nimmt.

Wie nun diese Sexualspekulationen der Vorpubertätszeit in den späteren Pubertätsphantasien des Jünglings noch ver-

einzelt nachklingen, so zeigt auch unsere Sage eine ähnliche Anlehnung und Verwertung dieser Irrtümer bei der Verdächtigung der mütterlichen Treue. Haben wir schon hervorgehoben, daß die Schuld der Mutter, wenn auch objektiv nicht gegeben, doch für die Empfindung des Sohnes in ihrem Verkehr mit dem Vater besteht, so wird uns nun der Inhalt der Verdächtigung auf Grund der infantilen Sexualtheorien verständlich. Abgesehen davon, daß er sie in einzelnen Fassungen mit einem Liebhaber, welcher zum Teil die eigenen Züge, zum Teil die des Vaters trägt (der Ankläger), in unerlaubte Beziehungen bringt, wird sie in der Sage verdächtigt, mit einem Hunde Umgang gehabt und demzufolge junge Welpen zur Welt gebracht zu haben. Dieses Motiv, welches seine Ergänzung in der Tiersäugung findet, scheint nur der entwürdigenden Auffassung des Geschlechtsverkehres, wie sie der Jüngling zur Zeit der ersten Aufklärung hegt, zu entsprechen. Anderseits steckt auch hier wieder ein Körnchen Wahrheit insofern, als neugeborene Kinder wirklich überraschend häßlich und mit ihrer Behaarung jungen unbeholfenen Tieren nicht unähnlich sind, was wir auch in den Geburtsträumen reichlich verwertet fanden. In diesem Sinne werden in einer nordwestamerikanischen Sage (Frobenius, 349 fg.) die Hunde, welche ein Mädchen von einem tagsüber in einen Hund verwandelten Mann empfängt und zur Welt bringt durch Abstreifung und Verbrennung der Hundefelle in Menschen verwandelt. Aber auch hier wieder bietet sich das Gegenstück darin, daß die Seelen Verstorbener häufig in Hundegestalt gedacht werden (Mannhardt, S. 370, 301 ff.), was vielleicht noch in unserem Schimpfwort »Hundeseele« nachklingt und in zahlreichen Sagen Ausdruck gefunden hat. Nach der bekanntesten (vgl. Mannhardt, S. 300) zieht Hackelberg-Wotan unsichtbar durch die Luft und die ihn begleitenden sieben kleinen Hunde sind seine sieben Söhne, die er als Mensch grausam getötet hatte. Daß auch die Mutter in unserer Sage die etwas ungewöhnliche Anzahl von sieben Jungen zugleich zur Welt bringt, scheint zunächst aus der Analogisierung mit der Hundegeburt zu stammen, wenn es

anderseits auch auffällig an die Theorie gemahnt, daß die Frau nach jedem Verkehr eine größere Anzahl von Kindern zur Welt bringt. Daß aber tatsächlich die infantile Unkenntnis der Zeugungs- und Geburtsvorgänge an der Gestaltung der Sage ihren Anteil hat, verrät uns die Vorgeschichte der Geburt in unserer Sage, wo die unerfahrene aber bereits schwangere Frau bezweifelt, daß ein Weib zwei Kinder zugleich von einem einzigenManne empfangen könne (vgl. Reiffenberg, v. 208ff.) und der Gatte sie damit tröstet, daß sie durch Gottes Hilfe sogar sieben Kindern zugleich das Leben schenken könnte. Dieses Motiv, das der infantilen Unkenntnis seine Entstehung verdankt, findet sich auch in anderen Sagen wieder. So in der Erzählung vom »Ursprung der Welfen« (Grimm: D. S., 233), wo Irmentrut, die Gemahlin des Grafen Isenbart zu Altdorf, die es für unmöglich hält, daß eine Frau ohne Ehebruch zu begehen, drei Kinder von einem Mann zur Welt bringen könne, als sie selbst zwölf Knaben gebiert, elf davon zu ersäufen befiehlt, um nicht als Hure verdächtigt zu werden. Ihr Gemahl aber »rettet« die Kinder, obwohl ihm die Dienerin sagt, es seien nur Welfe oder junge Hunde und läßt sie bei einem Müller aufziehen. Nach sechs Jahren holt er sie und verzeiht der Frau »ihre Einfalt und kindliche Unschuld«, aus der sie das Verbrechen begangen hatten. Zum Gedächtnis daran hießen seine Nachkommen »Welfen«. Eine andere Sage (Grimm l. c., S. 366): Die acht Brunos, schreibt die Zweifel an der Möglichkeit einer mehrfachen Geburt dem Manne zu und verläuft im übrigen ähnlich wie die Welfensage. In einer weiteren Erzählung endlich, die den Titel führt: So viel Kinder als Tag im Jahr (Grimm, S. 375) wird diese Vorstellung ins Unsinnige übertrieben, gewährt uns aber gerade dadurch einen Einblick in das Motiv dieser und ähnlicher Sagengestaltungen. Die Erzählung berichtet als wahre Begebenheit aus dem Jahre 1270, daß einst eine Gräfin ein armes Bettelweib als Ehebrecherin beschimpft habe, weil sie Zwillinge auf dem Arme getragen habe. Die arme Frau verhängte nun über sie den furchtbaren Fluch, so viele Kinder zu gebären, als das

Jahr Tage habe; die Gräfin soll auch wirklich in ihrem 42. Jahre 365 Kinder zur Welt gebracht haben, die jedoch alle samt der Mutter am selben Tage starben. Aus dieser Reihe von Verwertungen des Motivs scheinen sich zwanglos zwei Gesichtspunkte zur Erklärung seiner Gestaltung zu ergeben. Vom Standpunkte der Frau aus scheint es eine Rechtfertigung gegen die offenbar primären Zweifel des eifersüchtigen Mannes, den die Frau aus ihrer Erfahrung belehrt, daß dies sehr wohl möglich sei, ja die für alle Fälle vorbaut und auch die Möglichkeit für drei, sieben, ja 365 Kinder offen läßt. Vom Standpunkte des Mannes jedoch klingt die Annahme dieser Aufklärung wie Ironie auf den unleugbaren Nachweis, daß zwei oder drei Kinder von einem Manne empfangen werden können. Der Mann sträubt sich innerlich doch gegen die Annahme, indem er in ironisierender Übertreibung höhnt: Vielleicht wollt ihr Weiber gar behaupten, daß man auch sieben oder 365 Kinder auf einmal zur Welt bringen könne? — Nebenbei sei auch hier wieder hervorgehoben, wie sich diese scheinbar unsinnige Zahl im Hinblick auf die infantile Vorstellung, daß jeder Geschlechtsverkehr ein Kind mit sich bringe, aus der ebenfalls kindlichen Auffassung erklärt, daß die Eltern jede Nacht geschlechtlichen Umgang pflegen, woraus dann folgerichtig 365 Kinder im Jahre resultieren müssen. — Mit diesem Motiv der mehrfachen Geburt steht in unserer Sage ein anderes Motiv in innigem Zusammenhang, von dem wir bereits wissen, daß es in der Sexualforschung des Kindes eine bedeutsame Rolle spielt. Es ist dies die Tatsache, daß der Leib der Mutter im Verlaufe der Schwangerschaft an Umfang zunimmt, der sich offenbar mit der Anzahl der Kinder vergrößern muß. In diesem Sinne kann die Matabruna unserer Sage ankündigen, die Königin werde vermutlich zwei bis drei Kinder zur Welt bringen, da sie so überaus starken Leibes sei (Simrock: Volksb., Bd. 6, S. 215). Noch deutlicher kommt dies im Niederländischen Volksbuch (Wolf: N. S., S. 173—194) zum Ausdruck, wo der auffällige Leibesumfang der schwangeren Königin besonders betont wird, wo aber die naive Frage der Königin nach der Möglichkeit einer mehrfachen Geburt fehlt (24).

Bei dieser Deutung unserer Sage wird sich wohl niemand daran stoßen, daß die Verdächtigung der Untreue, die ja der kindlichen Phantasie entspringt, bei der logischen Überarbeitung des egozentrischen Phantasiematerials zur sozial ansprechenden Sage, nicht mehr dem Sohne selbst, sondern seiner bösen Großmutter und in zweiter Linie dem von ihr gedungenen Ankläger zugeschrieben wird. Liegt es doch in der Tendenz der Sagenbildung die zugleich den ehrgeizigen Bestrebungen dienende Rettungsphantasie durchzusetzen, in der ja der Sohn als Gegner der böswilligen Ankläger erscheint. Und doch kann auch diese Verschiebung auf die Mutter des Gatten als keine zufällige angesehen werden, wie ja das Motiv des Zweifels an der mehrfachen Geburt zeigt, das nicht in allen Versionen der Sage der Schwangeren selbst zugeschrieben wird. In der von Gaston Paris (p. 321) mitgeteilten Fassung, die nach der unschuldig angeklagten Frau Isomberte genannt wird, rechtfertigt die Mutter des Königs, Ginesa, ihr Vorgehen damit, daß sie nur bestrebt gewesen sei, die Ehre ihres Sohnes zu schützen, »car une femme qui a plus d'un enfant à la fois est sûrement adultère«. Hier scheint das Motiv dem logischen Zusammenhange besser zu entsprechen, da es ja zur Rechtfertigung der Anklage dienen soll, während in unserer Beatrixfassung die Schwangere durch ihre eigenen Zweifel den ersten Grund zur Verdächtigung selbst gibt, was wieder den anderen Sagen dieser Gruppe näher steht. Nun gibt es aber eine durch den falschen Verdacht der Untreue mit unserem Thema verwandte Sage, welche den Kreis der von diesem Zweifel befallenen Personen schließt und uns damit ein tieferes Verständnis des Motivs in unserem Sagenzusammenhang bietet. In der Sage vom Kaiser Octavianus bekommt nach langer unfruchtbarer Ehe die Kaiserin endlich Zwillinge. Aber die Mutter des Kaisers sagt ihrem Sohne, seine Frau müßte mit zwei Männern Umgang gehabt haben, was er sich nur auf ein — natürlich fälschliches — Zeugnis zu glauben entschließen kann. Hier sehen wir aber die irreführende Angabe in vollem Einklang mit der kindlichen Auffassung direkt der Mutter

zugeschrieben, die den bereits erwachsenen und verheirateten Sohn derart in seiner sexuellen Unwissenheit zu erhalten und zu bestärken sucht. Wir verstehen nun auch ein wenig besser die Rolle der bösen Matabruna in unserer Sage und werden uns auf Grund einer weiteren Überlegung auch über die Motive ihres Handelns klar zu werden suchen. In der Sage handelt sie aus purer Bosheit, eine Begründung, die wir auf dem Theater oder etwa noch im praktischen Leben gelten lassen können, die wir aber psychologisch auf irgend ein Motiv zurückführen müssen, wenn wir nicht in die Theorie vom »geborenen Verbrecher« verfallen wollen. Nun spricht aber schon die besondere Betonung und intensive Hervorkehrung dieser Böswilligkeit, die eigentlich das Agens der ganzen Handlung ist, sehr dafür, daß dieser Charakter — sei er nun angeboren oder erworben — von Affekten geheizt wird, deren Quelle uns nicht unbekannt ist. Matabruna, die Mutter des jungen Königs, haßt vom ersten Augenblicke an die Verlobte ihres Sohnes und sucht die Ehe erst zu hintertreiben, dann zu stören. Das Motiv für dieses Verhalten, in dem sie sich nur durch den Grad und die Ungebundenheit ihrer Leidenschaft von den meisten Schwiegermüttern unterscheidet, lehrt uns der allgemein menschliche Zug verstehen, daß die Mutter nicht gern den Sohn, der ihr bis dahin ausschließlich angehörte, mit einer anderen Frau teilen oder ihn gar an diese ganz verlieren will. Dasselbe gilt, wie ich bereits an anderer Stelle (Mythus, S. 77) angedeutet habe, von dem Vater, dem kein Freier seiner Tochter recht ist und der im Mythus eine Reihe unerfüllbarer Bedingungen an die Erwerbung der Tochter knüpft, weil er ihre zärtliche Neigung nicht an ihren künftigen Mann verlieren will. Wie in dem berühmten Märchen der Turandot oder in der Erzählung von König Apollonius von Tyrus (die auch in dem Shakespeare zugeschriebenen »Perikles« behandelt ist) besteht die dem Freier gestellte Aufgabe in der Lösung eines schwierigen Rätsels — im Apollonius ist es das Rätsel dieser Bedingung selbst —, das uns also auch hier in gewandelter Bedeutung wieder entgegentritt. Liegt uns das Verständnis

für eine solche Empfindung bei der Mutter und dem ihr ja auch körperlich enger zugehörigen Kinde näher, so verraten uns anderseits die weniger anstößigen Sagen und Mythen, wo es sich um das Verhältnis von Vater und Tochter handelt, in unzweideutiger Weise den tiefsten Grund dieses Verhaltens, und wir müssen darum unsere Aufmerksamkeit für eine Weile dem Analogietypus des bösen Schwiegervaters schenken, der uns die Handlungsweise der bösen Schwiegermutter in der Schwanrittersage verstehen lehren soll.

Im »Apollonius« ist der Grund ganz deutlich ausgesprochen und wir erfahren damit auch ein ausreichendes Motiv für das Verhalten des Vaters, das der Bosheit der Mutter in unserer Sage voll entspricht. König Antiochus hat nach dem Tode seiner Gemahlin seine eigene Tochter vergewaltigt. »Während er ihr aber auf diese Weise zwischen seinen vier Pfählen heimlich einen Gemahl verschafft hatte, sann er auf eine neue Bosheit, womit er die Freier seiner Tochter vertreiben möchte, um selbst ihres ungestörten Besitzes genießen zu können« (Simrock: Volksb., Bd. 3, S. 212 f.). In andern Märchen, wie z. B. in »Allerleirauh« (K. H. M., Nr. 65), kommt der Inzest nicht zu stande, weil sich die Tochter weigert und nun dem Vater selbst schwer zu erfüllende Aufgaben stellt, endlich aber doch vor dessen Gier flieht oder von dem über ihre Weigerung erzürnten Vater ins Wasser ausgesetzt wird (wie des Reußenkönigs Tochter). Geschieht das bereits in ihrer Kindheit, wie im zweiten Teil des »Apollonius« oder in Shakespeares: Wintermärchen, so haben wir das volle weibliche Gegenstück des Lohengrin-Schemas vor uns, wie es uns bereits in der Märchengruppe von den sechs Schwänen entgegengetreten ist. Es wird dann auch hier ein entsprechend langer Zeitintervall (von 15 bis 16 Jahren) zur Heranreifung der Tochter eingeschoben, nach dessen Ablauf der Vater sie endlich wiederfindet und erkennt, wodurch der Inzest, ganz wie in der Schwanrittersage verhindert wird. Wir verstehen nun auch das Schwanenmärchen völlig und finden hier das Motiv für die Einführung der Tochter an Stelle des Sohnes in die Heldenrolle. Wie es sich im Schwanritter um die Ehe des Sohnes mit der Mutter handelt, so läßt die genannte Märchengruppe als treibendes Motiv und Tendenz die Ehe des Vaters mit der Tochter erkennen, die jedoch in den Märchen so entstellt und verdunkelt zum Ausdruck kommt, daß wir erst auf Grund anderer offenkundiger Parallelen zur Anerkennung dieser Tatsache gebracht werden. Hätten wir die bei den Märchen bereits angedeutete Reduktion der vervielfältigten Personen und Motive konsequent weitergeführt, so wären wir auch

ohne Zuhilfenahme der durchsichtigen Parallelen zu dem gleichen Ergebnis gelangt. Wir hätten dann ohne weiteres erkannt, daß die Teilung des Märchens in die Heirat des Königs und die Aussetzung (Verwandlung) der Kinder im ersten Teile, sowie in die Heirat des ausgesetzten Mädchens durch einen ebenfalls unbenannten König im zweiten Teile nichts anderes bezweckt, als ähnlich wie in der Schwanrittersage die Heirat der geretteten Mutter (Herzogin), so hier die Heirat des Vaters mit der ausgesetzten Tochter zu ermöglichen, ohne doch bewußterweise Anstoß zu erregen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß sowohl der erste König das Mädchen, welches ihm die Schwankinder gebiert, wie auch der andere König jenes ausgesetzte Mädchen auf der Jagd finden, wodurch ihre Identität bereits angedeutet ist. Aber die Märchenphantasie ist naiv genug, sich zur Vertuschung dieser durchsichtigen Identität, welche ja die bewußte Märchentendenz stört, keine besondere Mühe zu geben. Die zwei Teile, in welche charakteristischer Weise alle Märchen dieser Gruppe zerfallen, werden gar nicht als selbständige Partien behandelt und zu irgend einem Abschluß gebracht, sondern sie werden im Sinne unserer Auffassung wie ein Ganzes behandelt, als wäre der zweite Teil, obwohl er scheinbar neue Personen einführt, doch eine direkte Fortsetzung des ersten. Zur Verdeutlichung dieser Tatsache, die jedem beim Lesen des Märchens ohne weiteres auffallen muß, sei nochmals eine schematische Darstellung des Märchens von den sechs Schwänen (Nr. 49) hier eingeschaltet, welches diese Beziehungen besonders deutlich zeigt. Ein König verirrt sich auf der Jagd und muß als Lohn für die Wegweisung die Tochter einer alten Hexe heiraten, welche ihn empfängt, als ob sie ihn als ihren Gemahl längst erwartet hätte, und die er nicht ohne heimliches Grausen ansehen konnte. Die Frau verwandelt dann die Kinder des Königs (zur Milderung nicht ihre eigenen, sondern die der ersten Frau) in Schwäne; nur die Tochter wird verschont. Der Vater will sie zu sich nehmen, sie flieht aber, angeblich vor dem Haß der Stiefmutter, wie wir aber aus den Parallelen erschließen, vor der geschlechtlichen Gier des Vaters, der sie jedoch nicht entgehen kann. Hier schließt der erste Teil ab. — Im zweiten Teile erlöst sie, in einem hohlen Baume sitzend, ohne zu sprechen oder zu lachen und mit der Anfertigung von Hemden beschäftigt die verwandelten Brüder. So findet sie der König des Landes, dessen Identität mit dem ersten König weder betont noch bestritten wird, uns aber mythologisch wie psychologisch selbstverständlich erscheinen muß und heiratet sie, obwohl sie *auf seine Fragen, wer sie sei und was sie da mache, nicht antwortet.* Nun folgt die Verdächtigung und Anklage durch die böse Mutter des Königs,

welche die Kinder ihrer Schwiegertochter aussetzt (identisch mit den Kindern des ersten Teiles) und diese selbst, da sie sich nicht verantwortet, zum Tode verurteilen läßt. Im letzten Moment erscheinen die Schwanenbrüder und führen alles zum guten Ende: »Der König aber und die Königin mit ihren sechs Brüdern lebten lange Jahre in Glück und Frieden.« Von dem ersten König, dem Vater der Schwanenkinder, und seiner Frau, zu denen doch folgerichtig die erlösten Geschwister zurückkehren sollten, ist gar nicht mehr die Rede, sondern das Märchen identifiziert am Schlusse einfach die beiden Könige und kann dabei so weit mit unseren Verdrängungen rechnen, daß uns gar nicht auffällt, wie wir die Inzestehe zwischen Vater und Tochter unbemerkt sanktionieren. In anderen Märchen, von denen Riklin (S. 79 f.) eine Anzahl mitgeteilt hat, ist dieses Bestreben des Vaters offen ausgesprochen und dementsprechend fällt dort auch die ganze komplizierte Vervielfältigungsarbeit, welche den Hörer über das Anstößige hinwegtäuschen soll, fort. Auf Grund dieser Deutung verstehen wir auch das Motiv der Stummheit der Tochter in völliger Analogie mit dem Frageverbot der Schwanrittersage als Sicherung gegen die Enthüllung des Inzests. Denn wenn der König unerkannt seine Tochter heiraten soll, so darf sie ihm auf die Frage, wer sie sei, nicht Rede stehen, da sonst die Verwandtschaft vor dem Vollzug des Inzests entdeckt würde. Dem fremden König gegenüber hätte sie gar keinen Grund ihre Herkunft zu verschweigen, so daß auch das Motiv der Stummheit unsere Deutung einerseits stützt, anderseits nur daraus verständlich wird. Endlich verstehen wir auch noch die merkwürdige Relation der Personen in den Märchen; wir begreifen, daß der Vater, den es nach seiner Tochter gelüstet, vor ihrer Geburt schon alle Schwierigkeiten, welche dieser Verbindung drohen könnten, beseitigt, indem er die Söhne als Feinde des Neuankömmlings und als spätere Konkurrenten um ihre Neigung aus dem Wege räumt (die zwölf Brüder); wir verstehen, warum er sich angesichts der durch seinen Fluch in sieben Raben (Nr. 25) verwandelten Söhne so rasch mit seinem Töchterchen zu trösten vermag; und merken endlich selbst noch in so unscheinbaren Details, wie dem, daß der Vater, der zwei Söhne ruhig ertränken läßt, erst im Moment, als auch der neugeborenen Tochter dasselbe widerfährt (drei Vügelkens), die Frau strafen läßt, das Walten jener elementaren Anziehung der Geschlechter, die selbst vor den Schranken der Verwandtschaft nicht Halt macht und zu deren Durchsetzung diese kolossale Verdrängung und Entstellung der ursprünglichen Sagenmotive vorgenommen wird.

Noch deutlicher wird die Parallele des Vater-Tochter-Typus mit unserer Sage in jenen Varianten, wo der Schwiegervater ganz

die Rolle unserer bösen Matabruna spielt und seine Tochter bei ihrem Gemahl verdächtigt oder in dessen Abwesenheit zu verderben sucht. So in einer Reihe von Märchen, die Riklin (S. 79 fg.) mitgeteilt hat, wo ebenfalls die beiden Könige, derjenige, der die Tochter begehrt und der andere, der sie dann heiratet, zu identifizieren sind. Das Schema dieser Märchen, die im Original nachgelesen werden mögen, ist folgendes: Ein König will nach dem Tode seiner Frau nur seine Tochter heiraten, die sich aber seinen Nachstellungen durch die Flucht zu entziehen weiß. Sie verrichtet dann niedrige Dienste am Hofe eines Königs, der sie schließlich heiratet. Der König nimmt nun gegen sein der Frau gegebenes Versprechen ihren eigenen Vater als Wintergast auf, der ihre Kinder tötet und den Mann durch List dazu bringt, daß er seine Frau umbringen lassen will. Sie wird dann durch Zauber wunderbar gerettet, ebenso die Kinder, und später mit ihrem Gemahl vereint, während der sie verfolgende Vater vernichtet wird. Spielt hier der böse Vater, der seine Tochter keinem Manne gönnt, weil er sie selbst heiraten möchte, dieselbe Rolle wie in der Schwanrittersage die böse Mutter, die ihren Sohn keiner anderen Frau gönnt, so kommt dieser Zug noch deutlicher zum Ausdruck in der anglischen Sage vom König Offa (Müller, S. 431 ff.), der im Walde die Tochter eines Königs von York findet, welche ausgesetzt worden war, weil sie den unnatürlichen Nachstellungen ihres eigenen Vaters Widerstand leistete. Offa heiratet die Verstoßene und sie gebiert ihm mehrere Kinder. Einst als er sich auf der Heimkehr aus einem Feldzug befindet, weiß es der böswillige Vater seiner Frau durch gefälschte Briefe durchzusetzen, daß sie samt ihren Kindern in eine Wüste ausgesetzt wird. Müller bemerkt dazu (S. 432): »Statt der bösen Schwiegermutter, welche die Frau verfolgt, erscheint ihr eigener Vater als ihr Feind, zugleich aber als ein Freier, dessen Bewerbungen sie zurückweist, oder als ein Nebenbuhler ihres Mannes. Als solcher nimmt er aber ganz die Stellung ein, wie in dem zweiten Teil der Schwanensage der Feind von Lohengrins Gemahlin.« Eine letzte Gruppe endlich, die den Schwiegervater-Typus mit dem der Schwiegermutter verbindet, führt uns wieder zu unserem Schwanritter zurück. Als Paradigma dieser Gruppe wählen wir die gleichfalls bei Müller (S. 435) angeführte Sage von Beaflor, die vor den Nachstellungen ihres Vaters in einem kleinen festverschlossenen Schifflein flieht und an das Land des Grafen Mai treibt, der sie gegen den Willen seiner Mutter heiratet. Während seiner Abwesenheit gebiert sie einen Knaben, aber die böse Schwiegermutter verdächtigt sie durch gefälschte Briefe der Unzucht und gebietet, sie zu töten; sie wird aber mit ihrem Knaben in demselben Fahrzeug, das sie brachte, wieder ausgesetzt.

Glauben wir so an diesem Analogiebeispiel des Schwiegervatertypus gezeigt zu haben, daß die Böswilligkeit der Schwiegermutter letzten Grundes darin motiviert ist, daß sie in der Schwiegertochter eine Nebenbuhlerin um die Liebe des Sohnes haßt[1]), so fügt sich, wie wir meinen, diese Auffassung in überraschender Weise unserer Deutung ein, die ja in der erotischen Neigung des Sohnes zur Mutter eine der Grundtriebkräfte dieser Phantasie- und Sagenbildung aufzeigen konnte. Das Motiv der böswilligen Schwiegermutter, das am Anfang der Sage steht, würde damit gleichsam andeuten, daß im weiteren Verlaufe der Erzählung diese Beziehung zwischen Mutter und Sohn eine bedeutungsvolle Rolle spiele, was wir ja durch Aufklärung der Rettungsphantasie tatsächlich erweisen konnten. Die Sage würde damit ausdrücken, daß dem Sohne, der die zärtliche Zuneigung seiner Mutter nicht in den böswilligen Haß der Schwiegermutter verwandeln wolle, gleich der Tochter im entsprechenden Vatertypus nichts anderes übrig bleibe, als die Mutter selbst zu heiraten, was in der Schwanensage unter dem Deckmantel der zweiten Rettung auch geschieht. Damit identifiziert sich aber der Sohn mit dem Vater, was die Sage dadurch zum Ausdruck bringt, daß König Oriant nach dem Siege seines Sohnes diesem die Herrschaft abtritt, ganz wie Ödipus zugleich mit der Hand der Mutter den väterlichen Thron gewinnt. Diese Identifizierung von Vater und Sohn [2]) mahnt uns, daß wir schon nahe daran waren, auch die beiden Mütter, die des Vaters und die des Sohnes, miteinander zu identifizieren, als wir uns darüber klar geworden waren, daß es eigentlich die eifersüchtige alte Mutter

[1]) Die böse Schwiegermutter benimmt sich ja tatsächlich wie eine eifersüchtige Gattin, ein Eindruck, dem auch G. Paris (326[1]) Worte verleiht: »On peut croit au contraire que, là comme alleurs, la méchante bellemère dé l'heroïne était originairement la première femme du mari.«

[2]) Ähnliches deutet Leo (Vorlesungen I, 67) bei Besprechung der Nibelungensage dort an, wo er anführt, daß an Stelle Siegmunds später dessen Sohn Sigfrit zum Drachentöter geworden ist. »Man sieht wie hier die Sage wuchs, aus ursprünglich einer Person das Leben von zweien, von Vater und Sohn herausspann.«

ist, welche dem Sohne die wichtigen Aufklärungen über das Sexualleben (die Zwillingsgeburt) so lange vorenthält (Parzival), weil sie ihn eben für sich behalten will. Gehen wir aber so weit in der Deutung, dann bedarf es nur eines Schrittes noch, um zu erkennen, daß die beiden Paare von Mutter und Sohn tatsächlich in der Phantasie ursprünglich in eines zusammen fielen und das König Oriant und seine Mutter Matabruna nichts anderes darstellen, als das Verhältnis des späteren Königs Helias zu seiner Mutter Beatrix, das damit auch in die Vergangenheit zurückprojiziert wird, wie es in der zweiten Rettungsszene in die Zukunft verlegt erscheint; oder wie Müller (S. 423) es ausdrückt, daß der Sohn und die Tochter, welche die Versöhnung der Eltern bewirken, als Wiedergeburten derselben aufzufassen sind. Damit stehen wir aber wieder vor dem schwierigen Thema der Verdoppelung und Auseinanderlegung einzelner Sagenepisoden und Figuren, dessen Besprechung der Schluß dieses Abschnittes gewidmet sei.

Sind wir bisher zu einem vertiefteren Verständnis der Mythenbildung gelangt, indem wir auf den Inhalt des individuellen Phantasielebens zurückgingen, so müssen wir, um eine letzte Einsicht in das Wesen dieser psychologischen Vorgänge zu gewinnen, nunmehr auf die Mechanismen dieser Phantasiebildung selbst näher eingehen. Wir sind bei unserer Untersuchung mehrfach in die Lage gekommen, gewisse äußerlich verschiedene und streng getrennte, ja mitunter sogar konträre Gestalten und selbst Situationen der Sage in ihrer Phantasievorstufe zusammenfallen zu lassen. Es erwächst uns damit die Verpflichtung, dieses Verfahren, dessen Wert als heuristisches Prinzip wir hoffen aufgezeigt zu haben, auch vom psychologischen Standpunkt zu rechtfertigen und darzutun, inwieweit es in der Sagenbildung selbst begründet erscheint. Im »Mythus von der Geburt des Helden« hat sich als allgemeinster Charakter der mythenbildenden Phantasie die Eigenschaft ergeben, nicht nur innere Vorgänge auf dem Wege der Projektion nach außen zu werfen, sondern dabei auch auseinander zu legen, was in der Phantasie innig verschmolzen ist (S. 75).

Besonders deutlich zeigt sich das an den kontrastierenden Figuren, die wie schon Müller (S. 422 fg.) scharfsichtig erkannt hat, in der Regel nur zwei Seiten, verschiedene Gefühlseinstellungen einer und derselben Person darstellen. Er sagt: »In der mythologischen Denkweise hat jede Person einen festen und unwandelbaren Charakter; ändert sich dieser, so schafft die Phantasie ein zweites, dem ersten gegenüberstehendes feindliches Wesen. Man wird diese mythische Form Dualismus nennen können«. So zutreffend diese Bemerkung auch ist, so trifft sie doch, wie schon der Name sagt, nur eine spezielle Unterart jener mythologischen »Spaltung« in mehrere selbständige Wesen, aus der Hüsing (S. 173) das Recht ableitet, unzählige Gestalten auf eine zurückzuführen.« — »Dieses Zerlegen mythischer Personen in ganze Geschlechtsfolgen ist eine so oft vorkommende Erscheinung, daß dem Kundigen gegenüber darüber kein Wort zu verlieren ist« (Leo, Vorl. I, 62. Anmkg.). Wenn wir vom psychologischen Standpunkte den etwas schwerfälligen Namen »Auseinanderlegung« vorziehen, so geschieht es darum mit einem gewissen Rechte, weil er uns mehr als die bloße Tatsache, weil er uns ein Stück vom seelischen Mechanismus mit anzuzeigen vermag. Der »Dualismus« und die Spaltung beziehen sich auf die mythologische Person, die Auseinanderlegung betrifft den psychischen Vorgang. Der Begriff und der ihn ausdrückende Name sind mit beziehungsvoller Absicht als Gegensatz zu dem psychischen Vorgange der »Verdichtung« gewählt, welcher eine große Gruppe seelischer Leistungen (vor allem den Traum) beherrscht und uns auch in der Mythenbildung entgegentritt. So erwies sich beispielsweise die Figur des verräterischen Anklägers (Telramund-Gestalt) nicht bloß als Abspaltung des feindlichen Vaters, sondern zugleich als Verdichtungsprodukt aus dem die Mutter begehrenden und ihre Treue verdächtigenden Sohn. Es ist hier nicht der Ort im einzelnen auseinanderzusetzen, inwieweit diese Verdichtung auf der einen, die Auseinanderlegung auf der anderen Seite am Zustandekommen des mythischen Phantasieprodukts

beteiligt sind — inwieweit sie einander beeinflussen: hemmen, neutralisieren, fördern, ergänzen und inwieweit ihr Ineinanderarbeiten auch die dichterische Phantasietätigkeit beherrscht. Zunächst wollen wir noch beim Begriff der Auseinanderlegung bleiben und stellen fest, daß er besagen soll, wie Gestalten, die in der Phantasie in eines verschmolzen waren, im Mythus in mehrere Figuren auseinandergelegt erscheinen, oder wie wir mit Beziehung auf den zu Grunde liegenden psychologischen Vorgang sagen können: daß die im unbewußten Trieb- und Seelenleben einheitliche Regung im Bewußtsein in zwei oder mehrere Komponenten gesondert erscheint. Wie wir den männlichen Ankläger zum Teil auf den Vater, zum andern Teil auf den Sohn reduzieren konnten, so mußten wir auch die weibliche Anklägerin — die Schwiegermutter — mit der Angeklagten selbst, der Mutter, identifizieren. So paradox das logisch gefaßt klingen mag, so wenig nehmen wir Anstoß daran, wenn es uns der Mythus selbst auf dem gefühlsmäßigen Wege nahebringt. Die unschuldig verdächtigte Mutter soll ja zur Strafe verbrannt werden, wenn sich kein Kämpfer für ihr Recht finde. Der rettende Sohn bewahrt nun zwar die Mutter selbst vor diesem Schicksal, läßt aber dieselbe Strafe nachher an der Großmutter vollziehen, die er zum Feuertode verurteilt. Durch solche Stellvertretung der einen Person für die andere, für die Müller den Namen: Substitution als einer Unterart des Dualismus vorgeschlagen hat (S. 436[2]), drückt der Mythus die ursprüngliche, also »phantasierte« Identität der beiden Personen aus, die hier durch den äußerlichen, von uns bereits in einem tieferen Sinne gewürdigten Umstand gegeben scheint, daß jede dieser Personen in der Sage eine »Mutter« repräsentiert. In diesem Sinne hat auch Müller, allerdings von ganz andern Voraussetzungen und Erwartungen ausgehend, die böse Schwiegermutter, der die gute Mutter gegenüber steht, mythologisch nicht als ein besonderes Wesen, sondern nur als die »Kehrseite« von dieser aufgefaßt (S. 422). Ein ähnliches überaus häufig verwertetes Mittel zur Andeutung der psychologischen Identität mythisch selbständiger Gestalten

ist die auch von Hüsing (l. c., S. 130) betonte Gleichheit oder Ähnlichkeit des Namens (andere Male des Alters, oder der Gestalt und der Gesichtszüge, einzelner Eigenschaften, Tätigkeiten oder des Kontrastes all dieser Merkmale), die auch in unserer Sage hervortritt. Ist die Heirat der jungen Herzogin nach der zweiten Rettung nichts als eine ähnliche Umgehung der Heirat der »Mutter«, wie es schon die Einführung der zweiten Rettung überhaupt war, so zeigt sich dieser Ersatzcharakter überaus deutlich darin, daß die junge Herzogin ebenso wie ihre Mutter Clarissa heißt. Es wird hier aber zugleich eine zweite Tendenz für die Einführung dieser jungen Clarissa deutlich, welche der ersten Tendenz, der Vermeidung des Inzest, zu widersprechen scheint, indem sie gleichsam eine noch raffiniertere Inzestbefriedigung darstellt. Es ist begreiflich, daß der Sohn den Kontrast zwischen seiner zunehmenden Reifung und Geschlechtstüchtigkeit und den abnehmenden Reizen und Geschlechtsfähigkeiten der Mutter peinlich empfindet und diese Disharmonie in der Phantasie einerseits durch Annäherung seiner Reife an die des Vaters (Identifizierung), anderseits aber noch lieber durch Verjüngung der Mutter, durch Festhalten an den Reizen, mit denen sie seinerzeit dem Kinde geschmückt schien, auszugleichen sucht. In dieser jungen Clarissa, der Tochter der alten, dürfen wir also eine durch Abspaltung der anmutigen, begehrenswerten und der Liebe des Sohnes zugänglichen Seite der Mutter geschaffene selbständige Gestalt sehen. Müller ist jedoch in dieser Reduktion der Personen in einer andern Richtung noch weitergegangen, in der wir ihm unbedenklich folgen können. Er sagt (S. 243): »Die Mythen pflegen, und dadurch wird ihre Deutung erschwert, um einen Gedanken auszudrücken, nicht ein einzelnes Symbol anzuwenden; es findet vielmehr eine Häufung derselben statt. Wie die Mutter, während die Kinder in der Unterwelt leben [= in Schwäne verwandelt sind], tot [= gefangen] ist und doch wieder als ihr feindliches Gegenbild, als die böse Schwiegermutter fortlebt, die natürlich sterben muß, wenn die Kinder zum Leben zurückkehren, so wird sie zugleich

als Hirschkuh gedacht, welche die Kinder im Walde ernährt. In dieser Gestalt wird sie vom Gatten gejagt. Dadurch erklärt sich der Zug unserer Sage, daß der König seine Gemahlin zuerst findet, als er eine Hirschkuh verfolgt«, ein Zug, den manche Sagen und Märchen direkt dahin erklären, diese Hirschkuh sei die verwandelte Frau selbst gewesen. Wir können Müller hierin um so mehr beistimmen, als wir auf Grund der Deutung des Aussetzungsmythus zur Auffassung kamen, daß in dem die Kinder hilfreich säugenden Tier eine im Sinne des Sexualwissens herabsetzende Anspielung auf die Ammentätigkeit der Mutter enthalten sei, welche durch Auseinanderlegung ihrer mütterlichen Rolle in die Gebärerin und die Ernährerin zu stande gekommen ist (Mythus, S. 88 fg.). Wir finden also die Person der Mutter in unserer Sage symbolisiert, auseinander gelegt, in mehrere Gestalten: 1. in die Gebärerin, die einen als hilfloses Tier in die Welt gesetzt hat (Hundegeburt); 2. in die Ernährerin, die einen wie ein Säugetier ernährt (Tiersäugung); 3. als die ehrwürdige Frau, der man sich für das Geschenk des Lebens dankbar erweisen muß (Rettung der unschuldigen Beatrix); 4. als böse Feindin, die einem nach dem Leben trachtet (nicht zur Welt kommen lassen will), einem die sexuelle Aufklärung vorenthält (Zwillingsgeburt) und einen an der Heirat hindert (als Schwiegermutter Matabruna); 5. als Frau des Vaters, die man begehrt, der Untreue (mit dem Vater) verdächtigt und an der man sich dafür rächt (Verbrennung der Matabruna); 6. als Liebesobjekt, die man heiratet und mit der man Kinder zeugt (die junge Clarissa).

Eine ähnliche Vervielfältigung läßt die Person des Vaters erkennen. Nicht nur ist er, wie wir bereits gezeigt haben, mit dem falschen Ankläger identisch, den der Sohn seiner Schuld überführt und tötet, sondern er entspricht auch dem Kaiser der Lohengrinfassung, vor dem sich die zweite Rettungs- und Zweikampfszene abspielt, wie die erste vor dem Vater. Die Identität des Kaisers mit dem Vater und dem Ankläger geht auch aus folgenden Zügen hervor. Im Volksbuch heißt der Kaiser Otto I. und der Ankläger, der natürlich mit dem

Ankläger bei der ersten Rettung identisch ist, ist der Graf von Frankenburg. Dieser Graf von Frankenburg wird nun, ohne daß früher sein Vorname genannt worden wäre, später einfach Graf Otto genannt, was wir gleichfalls als Namensmarke für die Identifizierung mit dem Kaiser Otto ansehen dürfen. Denn die Sage, die sich an verschiedene historische Persönlichkeiten und Örtlichkeiten geknüpft hat, war durchaus nicht an diese Namen gebunden, die gerade darum so beliebig wechseln konnten, weil es sich um typische psychologische Gestaltungen handelt, die ihrem Wesen nach unveränderlich bleiben, wenn sie auch in ein anderes Milieu gestellt werden. Andere Male, wie z. B. in Konrad von Würzburgs Gedicht spielt die Begebenheit unter Karl dem Großen und der Gegner des Schwanritters ist der Sachsenherzog Renier, oder sie spielt, wie im Lohengringedicht unter Heinrich dem Ersten und der Ankläger ist Graf Telramund. In dieser letztgenannten Fassung tritt aber der Graf nicht bloß als Ankläger auf, sondern erhebt zugleich Ansprüche auf die Hand der Jungfrau mit der Motivierung, ihr Vater habe sie ihm auf dem Sterbebette anvertraut. Er vertritt also bei ihr Vaterstelle und wirbt zugleich um sie und diese inzestuöse Anspielung, die uns an die Flucht der Tochter vor ihrem begehrlichen Vater erinnert, macht es erst begreiflich, warum sie den Werber mit solcher Entschiedenheit und Hartnäckigkeit zurückweist. Noch deutlicher ist diese verwandtschaftliche Beziehung — wenn auch natürlich mit Weglassung des Heiratsantrages — bei Konrad von Würzburg, wo der Ankläger ein Bruder des verstorbenen Herzogs ist. Diese enge Beziehung zum Vater-Tochterkomplex hat schon Müller (S. 432) — wenngleich auf einem anderen Wege — gefunden, wenn er sagt: »Statt der bösen Schwiegermutter, welche die Frau verfolgt, erscheint (in den Vatermythen) ihr eigener Vater als ihr Feind, zugleich aber als ihr Freier, dessen Bewerbungen sie zurückweist, oder als ein Nebenbuhler ihres Mannes. Als letzterer nimmt er ganz die Stelle ein, wie in dem zweiten Teile der Schwanensage der Feind von Lohengrins Gemahlin.« Der Schwanritter muß diesem Ankläger die Frau abkämpfen, wie in den Vater-

mythen dem lüsternen Vater und in diesem »Vatercharakter« des Anklägers liegt wieder ein Stück Übereinstimmung mit dem Vater des Schwanritters, vor dem im ersten Teile der Zweikampf stattfindet, wie er im zweiten Teile vor dem Kaiser ausgetragen wird. Die Identifizierung des Vaters mit dem Kaiser liegt in unserer Sage auf der Hand und es ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß diese Gleichsetzung in unseren nächtlichen Träumen (Freud Tr., S. 200), in den unbewußten Phantasien und in den Mythen durchgängig nachzuweisen ist. Eine ähnliche Reduzierung auf die Person des Vaters lassen auch andere Gestalten der Sage zu. So heißt im deutschen Volksbuch der falsche Ankläger Macarius; der Diener aber, dem Matabruna die neugeborenen Kinder zur Tötung übergibt, heißt Markus, worin wir deutlich den verstümmelten Namen des Anklägers wieder erkennen, was ja auch der logischen Voraussetzung entspräche. Die Identität dieser beiden scheint nun wieder das niederländische Volksbuch zu bestätigen, welches den Ankläger tatsächlich Markus nennt. Da wir in diesem aber eine Personifikation des Vaters erkannt haben, so müßte auch der mit der Aussetzung betraute Diener eigentlich den Vater vertreten, was nicht nur vollkommen dem Aussetzungsmythus entspricht, wo wirklich der Vater es ist, der dem Neugeborenen nach dem Leben trachtet (Rank: Mythus), sondern sich noch von anderer Seite her ungezwungen zu ergeben scheint. Müller hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Abwesenheit von Personen oft nicht als solche zu nehmen sei und daß z. B. die gefangene und der Welt gänzlich entzogene Mutter inzwischen als böse Schwiegermutter ihre Kinder töte und sie als Hirschkuh säuge. Ähnlich verhält es sich nun mit dem Vater, der hier wie in der ganzen Genovefagruppe während der Schwangerschaft und Geburt vom Hause abwesend ist und meist durch einen frechen Zudringling, der die Liebe der Frau erzwingen will, ersetzt wird. Hier ist der abwesende Vater bloß in dem Diener vertreten, der dem weiblichen Verleumder als Helfershelfer beigegeben ist. Daß hinter diesem aber der leibliche Vater steckt, verrät sich in unbeholfener

Weise darin, daß er es nicht übers Herz bringt, die Kinder zu töten, sondern sich ihrer erbarmt, als sie ihn anlächeln und die Ärmchen nach ihm ausstrecken. Wir möchten sagen, daß der dieser Szene zu Grunde liegende Affekt sich ohne weiters als väterliches Empfinden verrät. Ebenso, wenn einige Jahre später dieser oder ein anderer identischer Diener (im Volksbuch der Jäger Savitri) die Kinder im Walde sieht, neuerlich den Befehl erhält sie zu töten und es wieder nicht vermag. Daß in diesem zwiespältig empfindenden Diener, der bald feindliche Impulse (»Befehle«) gegen die Kinder hegt, ihnen aber dann doch nicht nachgeben kann, die Regungen des Vaters gegen die das Eheglück störenden Kinder mit psychologischer Echtheit dargestellt sind, klingt etwa noch in einem Zuge der Schwanensage nach, wie sie in den Altdeutschen Blättern nach einer Handschrift des XV. Jahrhunderts mitgeteilt ist und die sich in gewissem Sinne mit der Erzählung der altfranzösischen Bearbeitung in den sieben weisen Meistern durch Herbert von Paris deckt. Dort ist es nämlich nicht der Diener, welcher die im Walde herumstreifenden Kinder sieht und es der bösen Schwiegermutter meldet, sondern es ist ihr eigener Vater, worin wir den ursprünglichen Zug sehen möchten. Aber auch der alte fromme Einsiedler, der die Kinder im Walde findet und aufzieht, ist nichts anderes als das Gegenstück dieses aussetzenden Dieners, eine Personifikation des liebenden, gütigen, sorglichen Vaters. Nicht nur, weil der Held der Sage von ihm seinen Namen Helias empfängt, was doch direkt auf das Sohnesverhältnis hindeutet, sondern die eben herangezogene altdeutsche Fassung spricht diesen Gedanken direkt aus, indem sie erzählt, daß Gott den ausgesetzten Knaben einen Vater sandte, der sie als seine eigenen Kinder aufzog. Wir sehen also auch die väterliche Gestalt in eine Reihe gesonderter Personifikationen aufgelöst: 1. in den bösen, feindseligen Vater, der sein Neugeborenes haßt und töten will (der Aussetzungsdiener); 2. in den guten, weisen und milden Vater, der die Kinder »findet und rettet« (i. e. in die Welt setzt) und sie in Sorgen aufzieht (der alte Einsiedler

Helias)[1]; 3. in den mächtigen Vater, der über alle Dinge gebietet und vor dessen Urteil man sich beugen muß (der Kaiser des zweiten Teiles); 4. in den ehrwürdigen, guten Vater, dem man für das Geschenk des Lebens dankt, indem man ihm die Mutter rettet (Oriant); 5. in den als Nebenbuhler gehaßten Vater, der die Mutter besitzt und dem man sie streitig macht, dem man aber doch nach der Besiegung zuerst das Leben schenkt (wie er es einem einst geschenkt hatte, als er einen vor dem Aussetzungstod bewahrte), bevor man ihn wirklich tötet, um nun die Mutter heiraten zu können (der böse Ankläger).

So sehen wir also, wie ich dies bereits an anderem Material nachweisen konnte (Mythus, S. 86), den komplizierten und mit einem reichlichen Personenaufgebot ausgestatteten Mythus sich vereinfachen und auf drei Personen, den Helden und seine Eltern, reduzieren. Wollen wir aber psychologisch konsequent sein, so müssen wir diese Zurückführung und Vereinfachung noch ein Stück weiter treiben. Diese verschiedenen Abspaltungen der Eltern sind ja nur in einem gewissen engen Ausmaße dem Vater und der Mutter wirklich zukommende Charaktere; zum größten Teile und insbesondere in der übertriebenen Extremität der Darstellung sind es ja eigentlich Anschauungsweisen des Helden oder unabhängig vom Mythus gesprochen die verschiedenen psychischen Einstellungen des Ich gegen seine Umgebung, welche aus dem eigenen Innern hinausprojiziert werden auf die Objekte, denen sie gelten (25). Der Grund dieser Projektion ist leicht einzusehen: es handelt sich um die Rechtfertigung der eigenen meist unbegründeten Einstellung durch Schaffung der sie bedingenden objektiven Verhältnisse, was mittels der Phantasie geschieht und in letzter Linie zur Befriedigung der diesen Einstellungen zu Grunde liegenden erotisch-ehrgeizigen Wünsche und Triebe des heranreifenden Individuums dient. Es erinnert diese Art der

[1] Interessante sprachliche Beziehungen hat Leo (Ferienschr. I, 106) aufgezeigt. Danach würde Elias nach dem gälischen aladh nutrire, educare bedeuten, der Name also den Charakter der sagenhaften Persönlichkeit ausdrücken. Der Name hätte anderseits auch auf dem Wege von asadh = gaelisch melken, Beziehungen zur säugenden Hirschkuh.

Rechtfertigung und Befriedigung unerlaubter Wünsche nicht bloß äußerlich an die Projektionen und Halluzinationen gewisser Geisteskranker, die auch ihre eigenen unbewußt gewordenen seelischen Regungen und Impulse als selbständige Personen agieren sehen oder sprechen hören; vielmehr liegen dieser Analogie tiefe psychologische Zusammenhänge zu Grunde, denen wir hier nicht weiter nachgehen können. (Über den paronoïden Charakter der Phantasietätigkeit vgl. Rank: Mythus.) Erinnert sei nur an ähnliche Personenspaltungen im Traume (Jb. II, S. 536) sowie an die Dissoziation der Persönlichkeit bei der Dementia praecox (Jung, Zur Psychologie der D. pr. Halle 1907).

Zur Auseinanderlegung der einzelnen Personen und seelischen Regungen bietet die Vervielfältigung — insbesondere Doublierung — einzelner Sagenepisoden, ja ganzer Sagen, kein bloß äußerliches Gegenstück. Vielmehr erfolgen gewisse Auseinanderziehungen von Vorgängen in verschiedene Zeiträume unmittelbar auf Grund der Tatsache, daß auch der Held selbst keine konstante Figur der Sage bleibt, sondern daß seine einzelnen Entwicklungsstufen ebenso in selbständigen Personifikationen festgehalten werden, wie die Abspaltungen der Elterncharaktere. Stellt man sich vom egozentrischen Standpunkt der Sage aus mit Müller (S. 422) und Leo (S. 30) auf den Standpunkt, »daß auf die Anzahl der Kinder kein Gewicht zu legen ist und daß für die Bedeutung des Mythus nur ein Kind in Betracht kommt« (Müller), so wird ohne weiteres klar, daß der Held zunächst als neugeborener Knabe den Frieden der elterlichen Ehe stört, darum auf Anstiften der enttäuschten Mutter vom Vater, der ihn aber wieder rettet (= ins Leben setzt), ausgesetzt wird und nun in doppelsinniger Unkenntnis seiner Herkunft bei einem gütigen Manne aufwächst, der behauptet, die Kinder im Walde gefunden zu haben. Die zweite Entwicklungsperiode des kindlichen Lebens, wo das Kind sich mit dem Rätsel seiner Herkunft zu beschäftigen beginnt, wird in der Sage durch die Episode angedeutet, wo die Kinder in ihrem siebenten Lebensjahr von der Existenz ihres Vaters erfahren

(er sieht sie im Walde, aber sie fliehen vor ihm), der ihnen nun das Storchmärchen aufbindet, was die völlig umgewertete und rationalisierte Sage dadurch andeutet, daß die Kinder mit Abnahme der Ketten sich in Schwäne verwandeln, die erst aus dem Wasser gezogen und zu Menschen gemacht werden müssen. Diese Verwandlung in Schwäne ist, wie wir bereits, gestützt auf Müllers Untersuchung, beim Schwanenmärchen nachweisen konnten, identisch mit der Aussetzung und somit nur ein Ausdruck der Geburt. Die dritte Entwicklungsstufe des individuellen Heldenlebens ist charakterisiert durch die Pubertätsphantasien des 15- bis 16jährigen Knaben, wo ihm bereits das Rätsel seiner Herkunft und die Rolle, die Vater und Mutter dabei spielen, bekannt ist[1]) und wo er beginnt, den geschlechtlichen Verkehr der Mutter mit dem Vater im Sinne einer Untreue gegen die eigene Person aufzufassen, anderseits aber seine Selbständigkeitsregungen so weit erwacht sind, daß er es unternimmt, die Mutter aus einer Lebensgefahr zu erretten und dem Vater das verfallene Leben zu schenken, um sich bei beiden für das Geschenk seines Lebens zu revanchieren. Hier ist es auch, wo er seine

[1]) Will man sich der vorgetragenen Auffassung verschließen, so wirkt es nicht nur unwahrscheinlich, wie der 16 jährige Jüngling den kräftigen Ankläger einfach niederschlägt, sondern geradezu komisch, wie der unreife Knabe seine Eltern über das Rätsel seiner Geburt und Herkunft aufklärt, das den Eltern unbekannt sein soll, ihm aber durch Gottes Ratschluß vermittelt wurde. Eine ähnliche Umkehrung des Verhältnisses fanden wir auch beim Frageverbot, das ja eigentlich dem ankommenden Kinde gilt, in der Sage aber von diesem selbst, in ähnlich prahlerischer Überschätzung der neugewonnenen Kenntnis, den Eltern gestellt wird. Beweisend für unsere Auffassung des Dümmlingsmotivs im Sinne der sexuellen Unwissenheit (vgl. S. 59) scheint es, wenn der Schwanritter zur Rettung seiner Mutter durchaus als einfältiger Jüngling auftritt und nach dem Inhalt des Volksbuches in einem solchen Aufzug erscheint, daß man ihn für einen Wahnsinnigen (Fou) hält. Die im Zusammenhang unserer Sagendeutung versuchte psychoanalytische Aufklärung dieses Verhaltens wird auf das schönste bestätigt durch den von Jones (Simulated foolishness) mitgeteilten Fall eines 15jährigen Knaben, der sich dumm und kindisch stellt, um frühere Liebkosungen von der Mutter zu erlangen. Während er anfangs jede sexuelle Kenntnis leugnet, erweist die Psychoanalyse, daß er — wie der junge Helias — über alles orientiert ist.

ursprüngliche Rolle als Störer des ehelichen Friedens durch die gegenteilige Handlung, die neuerliche Stiftung der ehelichen Gemeinschaft wieder gut zu machen sucht. Die nächste Entwicklungsstufe seines Lebenslaufes ist charakterisiert durch die männliche Vollreife, die das ganze bisherige Leben in Auffrischung und deutlicher Erfassung der von Anfang an treibenden Momente zu sexualisieren sucht, indem die Tötung des Vaters und die Heirat der Mutter (Ödipuskomplex) nicht bloß der späteren Altersstufe entsprechend phantasiert, sondern in richtiger Auffassung der ursprünglichen Ehestörung in die früheste Kindheit, in die Zeit des Zurweltkommens, verlegt wird. Der im Nachen vom Schwan ans Land gebrachte Sohn dünkt sich sogleich erwachsen genug, um des Ödipus Schicksal zu erfüllen, eine überkühne Phantasie, deren tiefen psychologischen Wahrheitsgehalt jedoch die von Freud aufgedeckten Tatsachen der kindlichen Psychosexualität unzweifelhaft erwiesen haben. Die nächste Folge dieser Entwicklungsstufe ist, daß er der Mutter nun ihre als Schwäne im Wasser schwimmenden Kinder in Menschen verwandelt, d. h. mit ihr Kinder zeugt in der Weise, wie es ihn die Eltern von seiner eigenen Geburt gelehrt hatten. Die letzte Stufe endlich, die wie alle vorhergehenden wieder durch Einschaltung eines Zeitintervalls hervorgehoben ist, betrifft die geheimnisvolle Abfahrt, die Reise ins Totenland, die ebenso geheimnisvoll ist, wie es seinerzeit die Herkunft war, und die darum auch auf Grund der verbotenen Frage erfolgen muß. Es drückt sich darin eine innige Verknüpfung der beiden großen Mysterien unseres Lebens aus, der Gedanke, daß wir über unser Schicksal nach dem Tode ebensowenig wissen, wie über den Zustand vor dem Zurweltkommen. Der Held stirbt in gleicher Weise wie er zur Welt gekommen war, er kehrt an den Ausgangspunkt seiner Lebensreise, in die Unterwelt, wie die Mythologen sagen, in den Mutterleib, wie uns die Symbolik der Volksmeinung gelehrt hat, zurück, von wo er einstens, vielleicht auch nach einem früheren Tode ausgegangen war und nach seinem jetzigen Tode wieder ausgehen wird. So ist aber der Mythus, wie gleichfalls Müller

(S. 427) jedoch im naturmythologischen Sinne hervorhob, ein zyklischer, was schon äußerlich darin angedeutet ist, daß er mit den ins Gegenteil verkehrten (eifersüchtigen) inzestuösen Regungen zwischen Mutter und Sohn (Matabruna und Oriant) beginnt, die ja erst im Verlaufe der Sage (zwischen Beatrix und Helias) zur Darstellung gelangen, aber bereits in die Vorgeschichte verlegt erscheinen. Dieser Zug wird uns psychologisch verständlich aus der Jünglingsphantasie, sein eigener Vater zu sein, die eben in der zyklischen Form des Mythus ihren »funktionalen Ausdruck« (Silberer) gefunden hat.

Nach dieser psychologischen Analyse des Mythus in seine ursprünglichen Elemente erkennen wir in seinem Grundschema von der geheimnisvollen Ankunft, Heirat und Abfahrt des Helden den primitiven, sexualsymbolischen Ausdruck des ewigen Werdens, Zeugens und Vergehens, vielleicht im Universum oder in der organischen Natur, wie die Naturmythologen wollen, sicherlich aber zunächst im menschlichen Leben, das in den unergründlichen Mysterien der Geburt, der Zeugung und des Todes wurzelt. Die Sage gibt jedoch den rein individuellen Phantasieausdruck dieser Beziehungen innerhalb des Elternkomplexes wieder: das Rätsel der eigenen Zeugung und Geburt, das sich mit der Vorstellung der inzestuösen Weiterzeugung, also der eigenen Vaterschaft und den daraus folgenden Todesgedanken verbindet.

VIII.

Nachdem wir so von Wagners Musikdrama ausgehend die Motivgestaltung der Lohengrinsage in ihrem Entwicklungsgang verfolgt und den tiefsten psychologischen Gehalt der Sage in eine einfache Formel zu bringen versucht haben, erübrigt uns noch zu zeigen, wie sich die Individualität des Dichters mit dem gegebenen Sagenmaterial und dem ihm zu Grunde liegenden tiefen Gehalt der Sage abzufinden versteht. Waren wir genötigt im Verlaufe unserer Analyse der zur Sagenbildung führenden Phantasietätigkeit das Personenaufgebot und die Szenenfolge als Projektionen innerer seelischer In-

halte und Entwicklungen aufzufassen und alle diese Vorgänge auf den Helden, das strebende Ich, zu reduzieren, so dürfen wir ohne weiteres den Dichter, welcher die Sage mit zwingender Notwendigkeit aufgreift, sie intuitiv nachschafft und dabei wohl auch seiner Individualität entsprechend ummodelt, mit dem wohl etwas mysteriösen Ich des Sagenschöpfers identifizieren. Und dies aus der Erkenntnis heraus, daß sich der Dramatiker selbst in vollem Bewußtsein mit seinem Helden identifiziert, dem wir ja jene egozentrische Phantasietätigkeit zuschreiben mußten. Daß der Stoff von Wagner nicht aus zufälliger Willkür, aber auch nicht aus rein künstlerischen Interessen und Erwägungen gewählt wurde, sondern ihn aus persönlichen Erlebnissen heraus anzog und seine Wahl »ein Müssen, ein Zwang« war, hat der Meister in seiner künstlerischen Aufrichtigkeit selbst einbekannt. In der diesbezüglich sehr aufschlußreichen »Mitteilung an meine Freunde« heißt es vom Lohengrinmythus: »Nachdem ich ihn so als ein edles Gedicht des sehnsüchtig menschlichen Verlangens ersehen hatte, das seinen Keim keineswegs nur im christlichen Übernatürlichkeitshange, sondern in der wahrhaftesten menschlichen Natur überhaupt hat, ward diese Gestalt mir immer vertrauter und der Drang, um der Kundgebung meines eigenen inneren Verlangens willen mich ihrer zu bemächtigen, immer stärker, so daß er zur Zeit der Vollendung meines »Tannhäuser« geradewegs zur heftig drängenden Not ward, die jeden anderen Versuch, mich ihrer Gewalt zu entziehen, gebieterisch von mir wies.« Gibt einem dieses Bekenntnis eine leise Ahnung von der elementaren Gewalt des dichterischen Produktionstriebes,[1]) so spricht es zugleich mit voller Deutlichkeit

[1]) Über die Konzeption des Lohengrin-Dramas berichtet Wagner in seiner Selbstbiographie (Mein Leben, S. 361): »Kaum war ich um die Mittagszeit in mein Bad gestiegen, als ich von solcher Sehnsucht, den »Lohengrin« aufzuschreiben, ergriffen ward, daß ich, unfähig die für das Bad nötige Stunde abzuwarten, nach wenigen Minuten bereits ungeduldig heraussprang, kaum die Zeit zum ordentlichen Wiederankleiden mir gönnte, und wie ein Rasender in meine Wohnung lief, um das mich Bedrängende zu Papier zu bringen.«

die Identifizierung des Dramatikers mit seinem Helden aus, ja macht diese gewissermaßen zum Motiv der künstlerischen Schöpfung, was Wagner an einer andern Stelle der »Mitteilung« offen ausspricht: »Der Künstler kann nur dann zur Fähigkeit überzeugender Darstellung gelangen, wenn er mit vollster Sympathie in das Wesen des Darzustellenden sich zu versetzen vermag.« Und in einem Briefe an seinen unglücklichen Freund Röckel hat Wagner mit Bezug auf die Gestalt des Siegfried diese Indentifizierung ganz im Sinne unserer psychischen Projektion als allgemeines Darstellungsprinzip hingestellt und zugleich ihr Motiv bloßgelegt: »Der Künstler sagt in dem von ihm dargestellten Gegenstande: So bist du, so fühlst und denkst du und so würdest du handeln, wenn du, frei von der zwingenden Willkür der äußeren Lebenseindrücke, nach der Wahl deines Wunsches handeln könntest.« Worin sah nun Wagner die Übereinstimmung seiner Entwicklung und Persönlichkeit mit der Lohengrins, auf Grund deren er die Identifizierung, diese Grundvoraussetzung der dichterischen Produktion, vornehmen konnte. Auch darüber hat er sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Er faßt das Lohengrindrama zunächst als die Tragödie des Genies, seines Genius, der sich aus der künstlerischen Vereinsamung heraus in die Niederungen wahrhafter Menschlichkeit sehnte. »Mit seinen höchsten Sinnen, mit seinem wissendsten Bewußtsein wollte Lohengrin nichts anderes werden und sein, als voller, ganzer, warmempfindender Mensch, nicht Gott, d. h. absoluter Künstler.« »Gerade diese selige Einsamkeit aber erweckte mir, da sie kaum mich umfing, eine neue unsäglich bewältigende Sehnsucht, die Sehnsucht aus der Höhe nach der Tiefe aus dem sonnigen Glanze der keuschesten Reine nach dem trauten Schatten der menschlichsten Liebesumarmung. Von dieser Höhe gewahrte mein verlangender Blick — das Weib: das Weib, nach dem sich der »Fliegende Holländer« aus der Meerestiefe seines Elends heraufsehnte, das Weib, das dem »Tannhäuser« aus den Wollusthöhlen des Venusberges als Himmelsstern den Weg nach oben wies, und das

nun aus sonniger Höhe Lohengrin herab an die wärmende Brust der Erde zog.« — »So ersehnte er sich das Weib, — das menschliche Herz. Und so stieg er herab aus seiner wonnig öden Einsamkeit, als er den Hilferuf dieses Weibes, dieses Herzens, mitten aus der Menschheit da unten vernahm. Aber an ihm haftet unabstreifbar der verräterische Heiligenschein der erhöhten Natur; er kann nicht anders als wunderbar erscheinen: das Staunen der Gemeinheit, das Geifern des Neides, wirft seine Schatten bis in das Herz des liebenden Weibes; Zweifel und Eifersucht bezeugen ihm, daß er nicht verstanden, sondern nur angebetet wurde, und entreißen ihm das Geständnis seiner Göttlichkeit, mit dem er vernichtet in seine Einsamkeit zurückkehrt« (Mitt.). Läßt sich als die allgemeinste Auffassung Wagners vom Lohengrinstoff die Tragödie des von der Menge unverstandenen Genies erkennen, und spezialisiert Wagner selbst diese Auffassung als das ewig unbefriedigte Sehnen des Künstlers nach der menschlichsten Liebesumarmung, so zeigt die zuletzt angeführte Stelle jedem mit Wagners Biographie Vertrauten, daß es die Enttäuschungen seiner unglücklichen ersten Ehe waren, welche diese Unbefriedigung, jenes Sehnen, wachgerufen hatten. Nun wissen wir aber aus der psychologischen Erforschung einer Reihe anderer Phänome, daß eine mächtige, aber im aktuellen Leben gehemmte Wunschregung sich nach innen zurückwendet und in der phantastischen und affektiven Wiederbelebung ihrer früheren Befriedigungen Trost sucht. Diesen Mechanismus der Rückwendung unbefriedigter Libido auf frühere Befriedigungsstufen, den Freud unter dem Namen der »Regression« auch in seiner Beziehung zum künstlerischen Schaffen beschrieben hat (Fünf Vorlsg., S. 55 bis 56), finden wir mit tiefer Einsicht in die Bedingungen der eigenen Produktion von Wagner selbst klargelegt. »Alle unsere Wünsche und heißen Triebe, die in Wahrheit uns in die Zukunft hinübertragen, suchen wir aus den Bildern der Vergangenheit zu sinnlicher Erkennbarkeit zu gestalten, um so für sie die Form zu gewinnen, die ihnen die moderne Gegenwart nicht verschaffen kann« (Mitt.). Und in

einem Schreiben an seine geliebte Stiefschwester Cecilie (v. 30. XII. 1852), deren Brief in ihm die selige Erinnerung an die Kinderzeit heraufbeschwört, sagt er direkt: »So mag's wohl auch bei dir gehen, und, wie man stets die Jugend für die glücklichere Zeit hält, so sehnst du dich wohl aus den Widerlichkeiten der Gegenwart auch nach dem, der dir damals der Nächste war« (Familienbriefe).

Dürfen wir nun für diese unbefriedigende Wirklichkeit neben den künstlerischen und materiellen Kämpfen seines Genies auch Wagners eheliche Entäuschungen verantwortlich machen und haben wir anderseits die volle Identifizierung des Dichters mit seinen Helden nachgewiesen, so ist auf dem Wege einer einfachen logischen Deduktion auch jene längst vergessene Vergangenheit zu erschließen, die sich Wagner in der sinnfälligen Symbolik des Sagenstoffes offenbarte. Mit andern Worten: hat uns Wagner selbst die bewußten Motive der Identifizierung mit dem Schwanritter dargelegt, so obliegt uns die Aufgabe, die unbewußten und eigentlich treibenden Motive dafür aufzuzeigen. Und wie im individuellen Leben die Regression als ein Zurückgreifen und Wiederbeleben längst vergessener, unbewußter Phantasien und Triebregungen erscheint, so müssen auch beim Dichter, der sich voll und ganz in seinen Stoff versenkt, die aufgefrischten unbewußten Komplexe dem analytisch aufgedeckten tiefsten Gehalt des Sagenstoffes irgendwie entsprechen. Als treibendes Motiv der Sagenbildung erkannten wir aber die Verwirklichung jener weitausgesponnenen Jünglingsphantasien, welche die Untreue und ein erotisches Verhältnis mit der Mutter zum Inhalte haben, während sie den Vater in der Gestalt des geschädigten Dritten als unerwünschten Nebenbuhler zu beseitigen suchen. Nun läßt sich aus den Werken Wagners nicht nur diese Phantasie im weitesten Umfange und mit affektivster Betonung nachweisen, sondern auch ihre reale Begründung im Leben des Dichters aufzeigen. Wagner war ungefähr ein halbes Jahr alt, als sein Vater starb und es ist wohl kein allzu gewagter Schluß, daß die gattenlose Mutter

ihre volle Zärtlichkeit dem Jüngsten zuwandte (27). Bald darauf aber heiratete sie in zweiter Ehe den Schauspieler Geyer, was wohl auch ihr zärtliches Verhältnis zum Sohne alteriert haben wird. Nun scheint aber Wagner, wie aus vereinzelten brieflichen Äußerungen hervorgeht, im späteren Leben der festen Überzeugung gewesen zu sein, daß Geyer sein leiblicher Vater gewesen sei (vgl. Glasenapp), eine Überzeugung, die wir ohne Rücksicht auf ihre reale Berechtigung oder Unrichtigkeit, ja gerade mit Rücksicht auf die Unmöglichkeit ihrer Verifizierung als gern gehegte Phantasie ansehen müssen (vgl. Graf, S. 30/31). Das Motiv dieser Phantasie wird ohne weiteres durchsichtig, wenn wir uns erinnern, daß ja ihre unerbittliche Konsequenz eine Untreue der Mutter ist, ein Gedanke, dessen typischen Charakter Freud aufgedeckt hat. Fragen wir aber weiter auch nach dem Motiv dieser Verdächtigung der mütterlichen Treue, so erkennen wir neben einem bescheidenen Anteil rachsüchtiger Impulse darin die Tendenz, die Liebe der Mutter durch ihre Annäherung an den Dirnencharakter auch für den Sohn in mögliche Erreichbarkeit zu bringen (28). Sind nun auch diese kurzlebigen und zur baldigen Verdrängung bestimmten anstößigen Phantasien ein Produkt der Pubertätsjahre, so wird doch gleichsam der affektive Impuls zu ihrer späteren Ausgestaltung in viel früherer, ja frühester Kinderzeit gelegt und wir dürfen auch für den kleinen Richard annehmen, daß die Störung seiner zärtlichen Beziehungen zu der verwitweten Mutter durch den Stiefvater in ihm einen feindseligen Impuls als Revanche für diese Störung geweckt haben wird. Darum wird nun der Erwachsene in seinen künstlerisch durchgebildeten Phantasien nicht müde, sich zu rächen, indem er, sich mit Geyer identifizierend (Graf, S. 31), in der Gestalt verschiedener sagenhafter Helden einem anderen Manne das Weib streitig macht, die »Bedingung des geschädigten Dritten« (Freud) so mit unheimlicher Intensität und Vielgestaltigkeit wiederholend. Dieses Motiv bildet schon die Grundlage von Wagners erstem dramatischen Entwurf, der den beziehungsvollen Titel »Die Hochzeit« führt und im Alter von 20 Jahren entstand.

In seiner autobiographischen Skizze (Schr., Bd. 1) schreibt er über den Entwurf: »Ich weiß nicht mehr, woher mir der mittelalterliche Stoff gekommen war (29); ein wahnsinnig Liebender ersteigt das Fenster zum Schlafgemach der Braut seines Freundes, worin diese der Ankunft des Bräutigams harrt; die Braut ringt mit dem Rasenden und stürzt ihn in den Hof hinab, wo er zerschmettert seinen Geist aufgibt. Bei der Totenfeier sinkt die Braut mit einem Schrei entseelt über die Leiche hin.« In ähnlicher Weise nimmt der Holländer dem Jäger Erik die Geliebte weg (vgl. Graf, S. 37, 38), Manfred will sie dem Nurredin entreißen, Tannhäuser schlägt Wolfram von Eschenbach aus dem Felde, Lohengrin erobert Elsa im Zweikampf von Telramund, Tristan jagt die Geliebte zuerst ihrem Bräutigam Morold ab und macht sie dann ihrem Gatten Marke abwendig, Stolzing kehrt Hans Sachsen das Liebchen ab und schlägt nebenbei noch dem Bewerber Beckmesser ein Schippchen, Siegmund raubt seinem Feind Hundig das Weib, Siegfried erkämpft sich die Walküre von Wotan und selbst Parsifal befreit Kundry von Klingsors bösem Einfluß. — Aber auch in Wagners Leben greift dieses Motiv der Nebenbuhlerschaft bedeutungsvoll über. Die heftigste und tiefste Liebe seines Lebens gehört einer bereits gebundenen Frau, der Gattin seines Freundes Wesendonck, und diese unauslöschliche, aus dem Mutterkomplex stammende Liebesbedingung scheint erst zu einer gewissen äußeren Befriedigung zu gelangen, als der schon gereifte Mann schließlich durch die Heirat mit der Frau seines Freundes Bülow den alten, längst unbewußt gewordenen infantilen Wunsch nach der Frau eines andern (des Vaters) zu realisieren vermag. Aber auch das Urbild all seiner Frauengestalten läßt sich unschwer in der Mutter erkennen. Vor allem in einer zweiten, dem Lohengrinthema an Großartigkeit ebenbürtigen Rettungsphantasie im »Siegfried«, wo der unerschrockene Held die vom Feuer umwogte Brünnhilde aus dem Todesschlaf erlöst und sie dadurch zum Weibe gewinnt, während der »geschädigte Dritte« diesmal in der Gestalt des böswilligen »Vaters« Wotan

erscheint, der die Gewinnung seiner geliebten Tochter an eine unerfüllbare Bedingung knüpft. Diese aus den fesselnden Banden der heißauflodernden Vaterliebe gerettete Frau hält nun der unbefangene Jüngling für seine Mutter; das Bild der schlafenden Frau weckt in ihm die Erinnerung an die geliebte Mutter, die er nie gesehen hatte:

»Mutter! Mutter!
Gedenke mein!«
— — — — — — —
»O Mutter! Mutter!
Dein mutiges Kind!«
»Im Schlafe liegt eine Frau;
Die hat ihn das Fürchten gelehrt! —«
— — — — — — — — .. — — —

Und die Erwachte fragt er »leise und schüchtern«:

»So starb nicht meine Mutter?
Schlief die Minnige nur?«

(Siegfried, 3. Aufzug, 3. Sz.)

Daß sich aber der Dichter dieser erotischen Grundierung der Neigung zur Mutter, welche uns die psychoanalytischen Forschungen als allgemein menschliches Urphänomen verstehen lehrten, zum Teil wenigstens bewußt war, zeigt ein Geburtstagsschreiben des 21jährigen Jünglings an seine Mutter, worin es heißt: »Ach, wie steht doch aber über alle dem die Liebe einer Mutter! Ich gehöre wohl auch zu denen, die nicht immer so sprechen können, wie es ihnen im Augenblick ums Herz ist, sonst würdest Du mich wohl oft von einer viel weicheren Seite kennen gelernt haben. Aber die Empfindungen bleiben dieselben — und sieh Mutter, jetzt, — da ich von Dir fort bin, überwältigen mich die Gefühle des Dankes für Deine herrliche Liebe zu Deinem Kinde, die Du ihm zuletzt wieder so innig und warm an den Tag legtest, so sehr, daß ich Dir in dem zärtlichsten Tone eines Verliebten gegen seine Geliebte davon schreiben und sagen möchte. Ach, aber weit mehr — ist denn nicht die Liebe einer Mutter weit mehr —, weit unbefleckter als jede andere? —« (Familienbriefe Nr. 4).

Glauben wir so gezeigt zu haben, daß die der Lohengrinsage zu Grunde liegende Jünglingsphantasie von der Besitzergreifung der einer Untreue verdächtigten Frau eines andern in Wagners Lohengrindrama nicht isoliert dasteht, sondern sein gesamtes künstlerisches Schaffen durchsetzt und sich auch in seinem Leben nachweisen läßt, so dürfen wir mit Recht den gesamten unbewußten Gehalt des Mythus, wie wir ihn aufdecken konnten, als mitschwingend in der Seele des schaffenden Dichters und seines ergriffenen Zuhörers annehmen. Wir verstehen dann in einem weit tieferen Sinne als dem der bloßen Herübernahme vorgefundenen Materials, daß sich der Dichter den Stoff auf Grund einer unbewußten Identifizierung »angeeignet« hat (Freud: Tr., S. 107), und werden so auch die Modifikationen, die er anbrachte, aus seinen persönlichen Komplexen, soweit sie vom latenten Gehalt der Sage abweichen, verstehen lernen. Wir werden uns aber nicht sträuben können, anzuerkennen, daß der Dichter auch die gegebenen Figuren und Szenen nicht einfach kopiert und bloß den technischen Forderungen der Bühne anpaßt, sondern die dramatische Gestaltung der sogenannten frei erfundenen Stoffe muß uns darauf aufmerksam machen, daß der Dramatiker auf Grund seiner eigenartigen Phantasiebegabung den Prozeß der Sagenbildung so gut nachzuschaffen wie selbständig zu üben vermag, das heißt, daß seine Phantasie im Grunde nach denselben Gesetzen arbeitet, wie das, was wir als mythologische Phantasietätigkeit beschrieben haben.

In diesem Sinne müssen wir darauf vorbereitet sein und es zu verstehen suchen, wenn uns in Wagners Lohengrindrama die bekannten Gestalten der Sage, nur ein wenig plastischer herausgearbeitet, wieder begegnen, wie ja die ganze vielgerühmte Charakterisierungskunst der Dramatiker in nichts anderem als in der extremen Verwertung des geschilderten Auseinanderlegungs- und Projektionsmechanismus ihrer eigenen psychischen Einstellung besteht. So entstehen alle bühnenwirksamen dramatischen Figuren von den Engeln und Teufeln des bürgerlichen Trauerspiels bis zu den hoch-

komplizierten Kontrastfiguren des modernen Gesellschaftsdramas. So erkennen wir in dem guten, milden, weisen König (Heinrich I.), zu dem Elsa wie zu einem Vater emporblickt, eine schon vom Dichter des Lohengrinepos eingeführte Ersatzfigur des in der Sage völlig unbeteiligten Vaters Oriant, dem als Gegenstück der böse, tückische Ankläger (Telramund) gegenübersteht, der ja direkt Vaterstelle bei Elsa vertritt und Ansprüche auf ihre Hand erhebt. Beide Figuren entsprechen der typischen Einstellung des Sohnes, dem der Vater bald als der gütige Erzieher und weise Lehrer, bald als der störende Nebenbuhler um die Liebe der Mutter erscheint. In diesem Sinne hat Wagner auch die Vaterrettung in der gleichen Form wie die Sage beibehalten. Nach Besiegung Telramunds, der auch hier sowohl den störenden Gatten der Mutter wie ihren böswilligen Vater vertritt, sagt Lohengrin »das Schwert auf Friedrichs Hals setzend«:

Durch Gottes Sieg ist jetzt dein Leben mein:
(von ihm ablassend).
Ich schenk' es dir, mög'st du der Reu' es weih'n![1])

Aber nicht nur, um diese Rettungsphantasie durchsetzen zu können, behielt Wagner diesen großmütigen Zug bei, der in der Sage mit dem vollen Sühnebedürfnis des Unterlegenen und nicht mit der Großmut des Siegers motiviert ist, sondern auch wegen der dramatisch erforderlichen und wirksameren Tötung im Brautgemach (II. Akt), die mit einer kleinen Rationalisierung deutlich zeigt, daß Lohengrin in Telramund direkte den Mann tötet, den er aus dem Schlafgemach seiner Frau verdrängt, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen. Daß auch diese Szene, wo der Schwanritter von den Verwandten seiner Frau (Belaye) überfallen wird, in der Entwicklung der Sage vorgebildet war (im Tirurel, vgl. Grimm

[1]) Vgl. dieselbe Vaterrettung in Schillers Kabale und Liebe (II, 6): Ferdinand (indem er den Degen nach dem Präsidenten zückt, den er aber schnell wieder sinken läßt). Vater! Sie hatten einmal ein Leben ein mich zu fordern. — Es ist bezahlt. (Den Degen einsteckend.) Der Schuldbrief der kindlichen Pflicht liegt zerrissen da. — (Siehe auch Rank: Rettungsphantasie.)

D. S. »Lohengrins Ende zu Lothringen«), ändert nichts an der psychologischen Bedeutsamkeit der Tatsache, daß Wagner sie beibehielt und in so bezeichnender Weise ins Hochzeitsgemach verlegte.[1]) Charakteristisch für die Bedeutung, welche der Dichter ganz im Einklang mit unserer Auffassung der Rettungsphantasie beimißt, ist, abgesehen von der mehrfach direkten Apostrophierung Lohengrins als Retter, das in keiner Version der Sage vorgebildete Gegenstück der Rettung Lohengrins durch Elsa, wie es in der Brautgemachszene dargestellt ist. Denn nur dem schlechten Gewissen Elsas, die Telramunds Eindringen jeden Moment fürchten muß (30), hat es Lohengrin zu danken, daß er rechtzeitig von ihr mit dem Rufe: »Rette dich!« gewarnt wird. Diese Revanche für die eigene Rettung liegt nicht nur völlig im Sinne unserer Deutung, sondern auch des Mythos, wo ja die »Rettung« (Geburt) des Helden selbst natürlich seiner eigenen Rettungstat an der Mutter vorausgeht. — Auch die feindliche Schwiegermutter Matabruna ist im Drama nicht verschwunden, wenn sie auch an eine andere Stelle versetzt erscheint. Es ist die böse Ortrud, die noch ganz wie in der Sage die Kinder in Schwäne verwandelt und dann den Ankläger vorschiebt, der ihre Tat vertreten soll. Dagegen ist, wie im Lohengringedicht und bei Wolfram, die ganze erste Mutterrettung übergangen und im zweiten Teil, wie auch schon bei Wolfram, die alte Herzogin entfernt, so daß jede Spur verwischt erscheint, welche an den ursprünglichen Sinn der Rettung erinnern könnte. Elsa ist ein junges Mädchen und von allen verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Personen des Dramas sorgfältig gelöst. Allerdings scheint mitten in diese (unbewußte) Verhüllungstendenz ein Stück der ursprünglichen Bedeutung hineinzuragen, wenn Lohengrin sogleich bei seiner Ankunft Elsas Namen weiß.[2]) Und wie ein absichtlich gesteigerter

---

[1]) Auch in einem seiner ersten dichterischen Versuche: die Hochzeit, handelt es sich um das gleiche, offenbar infantil bedingte Motiv.

[2]) Vgl. im »Fliegenden Holländer« die erste Begegnung des Helden mit Senta: »Wie aus der Ferne längst vergangner Zeiten spricht dieses Mädchens Bild zu mir.«

Kontrast dazu nimmt es sich aus, wenn er selbst sogleich die Frage nach seinem eigenen Namen aufs strengte verbietet.

Wir sehen aber in der dramatischen Gestaltung des Stoffes nicht nur die Personen auf dem Wege der Auseinanderlegung entstanden, sondern auch ganze Szenen und Szenenfolgen wie in der Sage doubliert, respektive auseinandergelegt. So ist die verschiedene Einstellung des Sohnes zum Vater auseinandergelegt in die Kampfszene des ersten Aktes, wo der milde König richtet und der Sohn dem besiegten Nebenbuhler das Leben schenkt, und in die Brautgemachszene des dritten Aktes, wo er ihn tötet (31). Aber auch der zweite Akt bringt dasselbe Motiv der Rivalität zwischen Lohengrin und Telramund und dessen neuerliches Unterliegen. Wenn wir dann näher zusehen, so merken wir mit Erstaunen, daß eigentlich alle drei Akte immer wieder das gleiche Thema nur in verschiedenen Entwicklungsstadien behandeln. Der Inhalt des ersten Aufzuges besteht in der Ankunft des Helden, der Besiegung Telramunds und der Verlobung mit Elsa, der das Frageverbot auferlegt wird. Der Inhalt des zweiten Aktes (zweite Szene) besteht wieder darin, daß der Held durch sein plötzliches Dazwischentreten Elsa vor dem bösen Einflusse rettet, indem er Telramund beiseite schafft und seiner Braut freistellt, ob sie die verbotene Frage tun will. Der dritte Akt zeigt Telramund ein drittes Mal als Störer, der aber diesmal endgültig besiegt wird im Moment, als Elsa an ihren Mann die verbotene Frage stellt. Und auch die letzte Szene des Stückes zeigt selbst noch den toten Telramund, an dessen Leichnam Lohengrin seinem fürwitzigen Weib die verbotene Frage beantwortet. Endlich zeigt diese letzte Szene auch noch die Rettung, indem der junge Herzog Gottfried von seiner Schwangestalt erlöst und aus dem Wasser gezogen wird. So seltsam dieser eigenartige Aufbau des Dramas auch scheinen mag, so wird er unserem Verständnis doch nahe gebracht durch den gleichen Charakter gewisser Träume, deren verschiedene Szenen auch meist das gleiche Thema nur in steigender Deutlichkeit behandeln. Diese wachsende Verdeutlichung betrifft im Lohengrindrama Wagners

nun gerade jenes Motiv, das wir als Kernproblem der ganzen Sage hervorgehoben haben. Sahen wir bisher, daß der Dichter sich bei der dramatischen Gestaltung ziemlich treu an die verschiedenen Versionen der Überlieferung hielt, ja sogar einzelne scheinbar gänzlich frei eingefügte Details fertig übernahm und sie nachschöpferisch adoptierte, so weicht er in einem, und zwar gerade im wesentlichsten Punkte von aller Überlieferung weit ab. Während nämlich in sämtlichen sowohl französischen als auch deutschen Fassungen der Schwanritter von seiner Frau mehrere Kinder bekommt, ein Zug, welcher der Sage so eigentümlich ist, daß er zu ihrer Verwertung als Stammessage Anlaß gegeben hat, wird bei Wagner die Ehe zwar geschlossen, aber de facto nicht vollzogen. Scheint es nun zunächst, als hätte der Dichter mit dieser auf den tragischen Effekt berechneten Änderung den ursprünglichen Inhalt der Sage willkürlich verändert (32), so zeigt unsere Deutung, daß er unbewußter Weise damit den tiefsten Sinn der Sage wieder hergestellt und offen verraten hat. Was in den ersten Akten nur schüchtern angedeutet wird und was wir aus der ganzen Entwicklungsgeschichte der Sage mühsam eruieren mußten, daß es sich nämlich um einen Inzest zwischen Mutter und Sohn handle, das verrät Wagner in dieser scheinbar rein persönlichen Modifikation der Sage, nach der die Ehe nicht vollzogen werden kann und gerade an der Verheimlichung des Namens, die sie wie bei Ödipus ermöglichen sollte, scheitert. Mit der Offenbarung von des Sohnes Herkunft und Namen wird die Ehe mit der Mutter unmöglich, ganz wie in der Ödipussage und den anderen typischen Inzestmythen. Aber selbst diese ganz spezielle und vermutlich vom Dichter selbständig erfundene Verhinderung des Inzests, dadurch, daß die eheliche Verbindung nicht vollzogen wird, hat ihre mythologische Parallele in der griechischen Sagengeschichte, wo das gleiche Motiv unverhüllt als Inzestverhinderung auftritt. Es handelt sich um die auch von attischen Tragikern wiederholt behandelte Sage der Auge und ihres Sohnes Telephos, die auch sonst in einzelnen Zügen der Schwanrittersage ähnelt,

da sie wie diese in die große Gruppe der Aussetzungssagen gehört. Telephos, der spätere König von Mysien, war einer heimlichen Verbindung des Herakles mit Auge, der Tochter des arkadischen Königs Aleos, entsprossen. Der Vater hatte ihr für den Fall, als sie einem Manne beiwohnen sollte, mit dem Tode gedroht. Die Mutter hatte daher *das Kind ausgesetzt* und war nach Mysien geflüchtet, wo sie der kinderlose König Theutras an Kindes Statt annahm. Der Knabe wurde von einer Hirschkuh gesäugt und dann von Hirten gefunden, die ihn zum König Korythos brachten. Dieser ließ den Knaben erziehen, der sich, zum Jüngling herangewachsen, auf den Rat des delphischen Orakels nach Mysien begab, um seine Mutter zu suchen. König Teuthras wurde damals gerade von Feinden hart bedrängt. *Telephos verjagte die Feinde und erhielt zum Lohn dafür die Hand der angeblichen Tochter des Königs, nämlich der Auge, seiner eigenen Mutter.* Als Geliebte des Herakles hatte sie aber gelobt, sich keinem Sterblichen hinzugeben und trug sich daher mit dem Gedanken, *den Telephos im Hochzeitsgemach mit dem Schwerte zu durchbohren.* Aber eine von den Göttern geschickte Schlange erhebt sich zwischen beiden und schreckt Auge ab; sie wirft das Schwert weg und gesteht ihr Vorhaben, worauf sie Telephos mit derselben Waffe töten will. Da ruft sie in ihrer Angst den Herakles an, dem sie ihre Jungfrauenschaft geopfert hatte und Telephos erkennt sie daran als seine Mutter (Roschers Lexikon d. griech. u. röm. Mythol.). Neben Zügen, wie dem des eifersüchtigen Vaters, der seine Tochter keinem Manne gönnen will, die uns in ihrer psychologischen Bedeutung schon bekannt sind, verrät uns dieser Mythus offen — ähnlich wie die verwandte Legende von Darab (Mythus, S. 19 u. 75 Anmkg.) etwas verhüllter —, daß die bereits geschlossene Ehe im letzten Moment nicht vollzogen wird, weil die beiden Gatten einander als Mutter und Sohn erkennen. Diese dem Inzest vorbeugende Enthüllung ist jedoch eine sekundäre, die Kraßheit des ursprünglichen Mythus mildernde Abschwächung, denn in der Ödipussage und allen ihren ver-

wandten Gestaltungen erfolgt die Erkennung erst nach vollzogenem Inzest. Auch in der Lohengrinsage ist dies der Fall, denn in allen ihren Varianten geht der neugierigen Erkundung der Frau eine mehrjährige Ehe und reicher Kindersegen (wie in der späteren Ödipussage) voraus. Die Frage wird auch gar nicht von vornherein verboten, weil das ja eine Art Kenntnis der unerlaubten Beziehung voraussetzte, sondern sie wird eines Tages gestellt mit der Motivierung, die Kinder müßten doch wissen, wer ihr Vater sei. Hier klingt deutlich das kindliche Ringen um das Verständnis des Rätsels der Sexualvorgänge und der Herkunft der Kinder hinein in einer Form, wie sie uns ja heute noch in dem pater semper incertus est bekannt ist. Das Verbot bezieht sich also ursprünglich wohl auf die Frage nach der Herkunft der Kinder und der Rolle, die der Vater dabei spielt. Die vermutlich sekundäre Verwendung der Frage im Munde der Frau jedoch bezieht sich mit entsprechender Anlehnung an die ursprüngliche Bedeutung auf den Namen des Mannes, den sie als ihren Sohn nicht erkennen darf; jetzt darf sie also, gleichsam als Revanche, nicht nach den Kindern fragen. Dieser doppelten Bedeutung des Frageverbots wird in überaus deutlicher Weise Wagners Fassung gerecht, die wir als Motto unserer Untersuchung vorangestellt haben. Lohengrin verbietet nämlich sowohl die Frage nach seiner Herkunft (Kinderzeugung), wie auch nach seinem Namen (Inzest). Wenn er aber in der späteren Dichtung bei Wagner nach der Fragestellung seinen Namen und seine Herkunft enthüllt, so kann er das nur, weil die Sage bereits so weit ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdet ist, daß seine Namensnennung nicht mehr als Aufdeckung des Inzestes wirkt, obwohl die Namensverheimlichung keinen anderen Sinn haben kann als die Inzestverhüllung. Dementsprechend wird auch in den landläufigsten Versionen so wenig das Verbot a priori gestellt wird, auch die Frage nicht beantwortet, sondern der Held scheidet unerkannt, wie er gekommen war. Dadurch aber, daß Wagner abweichend von jeder Überlieferung die Ehe überhaupt nicht vollzogen werden läßt, gibt er dem Kundigen zu

verstehen, daß er intiutiv und aus seinem persönlichen Gefühlslebens heraus diese Verbindung als eine verbotene, inzestuöse auffaßte, wie es unsere psychologische Untersuchung des zu Grunde liegenden Sagenmaterials auch ergeben hat. Daß er aber dabei — ebensowenig wie wir — einer rein subjektiven und willkürlichen Neigung folgte, sondern gerade damit den tiefsten und geheimsten Sinn der Sage erfaßte und offenbarte, haben uns die ursprünglichen Versionen des Mythus gezeigt, wo es sich tatsächlich um die Rettung der Mutter, die Heirat und Kinderzeugung mit ihr handelt und wo der Inzest eigentlich bis über den Tod (Abfahrt, vgl. bei Wagner: »diese letzte, traurige Fahrt«) hinaus unerkannt bleibt, da ja der Held seinen Namen nicht nennt. Dies alles allerdings in der zweiten von jeder inzestuösen Spur befreiten Rettung, deren Einführung es ermöglicht, daß er bei der ersten Rettung sich in besonders aufdringlicher Weise seiner Mutter zu erkennen geben kann. Trotzdem bei Wagner die Ehe nicht vollzogen wird, scheint doch ein Nachklang des Kindersegens wie er sexualsymbolisch im Schwanenmärchen ausgedrückt ist, darin zu liegen, wenn Lohengrin beim Abschied verkündet, daß nach einem Jahr ehelichen Zusammenlebens der totgeglaubte kleine Gottfried zurückgekehrt wäre, und wenn er dann durch die Kraft seines Gebetes in den Stand gesetzt wird, den Schwan untertauchen zu lassen und an seiner Stelle den Knaben aus dem Wasser zu ziehen und ihn Elsa zu übergeben. Hier finden wir deutlich die infantile Vorstellung, daß der Storch (Schwan) die Kinder aus dem Wasser bringe, illustriert, und wenn es sich auch mit leichter Verschiebung der Verhältnisse um einen Bruder Elsas handelt, so wissen wir doch aus den Märchen und aus unserer Sage, daß der Schwanritter seine eigenen Geschwister aus dem Wasser zieht und in Menschen verwandelt, um sie seiner Mutter wiederzugeben. Er schenkt gleichsam der Mutter, die ihm selbst das Leben gab, ihre Kinder, und setzt sich so an die Stelle des Vaters, wird gewissermaßen sein eigener Vater.

Zum Schlusse wären nur noch ein paar Worte darüber zu sagen, inwieweit diese bis auf die tiefsten Quellen der

dichterischen Produktion zurückgreifende Auffassung in der sonstigen ziemlich scharf umrissenen literarischen und künstlerischen Persönlichkeit des Dichterkomponisten eine Stütze findet. Es wäre doch zu unwahrscheinlich, daß derartig tiefwurzelnde, bis in die früheste Kindheit zurückreichende seelische Regungen nicht das gesamte Schaffen des Künstlers durchsetzen, sondern bloß isoliert in Erscheinung treten sollten. Nun kann es ja nicht unsere Aufgabe sein, den für die Lohengrinsage aufgedeckten Beziehungen und Zusammenhängen im Detail der Wagnerschen Schöpfungen nachzugehen. Es kann sich uns am Schluß dieser Untersuchung lediglich darum handeln, den Punkt aufzuzeigen, an dem das Grundthema des Lohengrin sich in den großen Ideenzusammenhang einreiht, der das Schaffen jedes genialen Künstlers durchzieht und verbindet. Richard Wagner nun gilt der gebildeten Welt, die sich der Fülle der Erscheinungen gegenüber notgedrungen mit Schlagworten behilft, gerne als der Dichter der Erlösung. Und tatsächlich spielt das Motiv der individuellen Erlösung in seinen Werken eine so bedeutungsvolle Rolle, daß es auch dem naiven Genießer auffallen muß. Der fliegende Holländer sucht ein treues Weib, das ihn erlösen soll; Tannhäuser sehnt sich nach Erlösung aus den »Wollusthöhlen des Venusberges«, Tristan strebt nach Erlösung von der Welt des Scheines und des Schmerzes, und im »Ring des Nibelungen« wie im »Parzival« kommt die Erlösungsidee mehrfach deutlich zum Ausdruck. Für das Verständnis dieser Erlösungsidee sind insbesondere die ersten Werke des Dichterkomponisten von Bedeutung, wo es sich regelmäßig um die Erlösung des Helden, den wir wohl mit dem Dichter identifizieren dürfen, und zwar um die Erlösung aus Liebesnöten handelt, die durch ein reines, keusches, treues, unberührtes Weib bewirkt werden soll. Nun kennen wir aber bereits die eigenartigen Pubertätsphantasien des Knaben, die ausgehend von der kindlich naiven Überschätzung der Mutter einerseits und von ihrer später übertriebenen Geringschätzung als Geschlechtswesen anderseits die Frauenwelt in zwei extreme und einander gegensätzliche

Gruppen scheiden, die wir nicht nur im Tannhäuser als Venus und heilige Elisabeth, sondern auch in den übrigen Werken Wagners, ja in der gesamten Dichtung so häufig und scharf ausgeprägt finden, daß wir uns der Erkenntnis nicht verschließen können, der Dichter wisse diese Pubertätsphantasien auf dem Wege der poetischen Gestaltung in plastischer und einschmeichelnder Form darzustellen. Haben wir so in der idealen Erlöserin des Dichters ein verklärtes Abbild der Mutter erkannt, so wird nur noch anzudeuten sein, wovon der jugendliche Phantast erlöst werden will. Da brauchen wir nun kaum auf die psychoanalytischen Forschungen zurückzugreifen, um zu erkennen, daß es die gewöhnlichen und banalen Schwierigkeiten unserer kulturellen Sexualentwicklung sind, welche dieses Erlösungsbedürfnis hervorrufen und unterhalten. Deutlicher als beispielsweise im »Fliegenden Holländer«, wo »der bleiche Mann«, »aus der Manneröde seines Daseins« (Wagner) durch ein treu liebendes Weib erlöst werden will, kann es wohl kaum gesagt werden, welcher Konflikt es ist, der dieses Erlösungsbedürfnis wachgerufen hat. Und selbst wenn uns die psychoanalytische Forschung nicht darüber belehren würde, daß der Knabe sich danach sehnt, von der Mutter in ganz konkretem Sinne vor den Irrungen seines noch unsicheren Liebestriebes bewahrt zu werden, so wüßten wir es längst schon von den Dichtern, wenn wir sie nur besser zu lesen verstünden. Hat doch beispielsweise der feinsinnige Lynkeus (Phantasien eines Realisten) in seiner Novelle: Gärende Kraft eines Geheimnisses diese Knabenphantasie in der Form dargestellt, daß eine Mutter, um ihr Kind vor den schlechten Einflüssen der Welt zu bewahren, es am eigenen Leibe in die Geheimnisse der Liebe einführt. Dieses primäre Bedürfnis, durch die Mutter, die in einem weit harmloseren Sinne das erste Liebesobjekt des Kindes war, von dem quälenden Zwange der Selbstbefriedigung erlöst und der wahren Liebe zugeführt zu werden, stellt sich folgerichtig auch bei den weiteren Schwierigkeiten auf dem Wege zur normalen Psychosexualität ein. So ist es ebensowenig zweifelhaft, aus welch sündhaften Fesseln

Tannhäuser erlöst zu werden sucht, auch wenn wir Wagners Bekenntnis darüber nicht besäßen. Er schreibt in der Mitteilung an seine Freunde: »Sinnlichheit und Lebensgenuß stellten sich somit meinem Gefühle nur in der Gestalt dessen dar, was unsere moderne Welt als Sinnlichkeit und Lebensgenuß bietet. Wandte ich mich nun endlich hiervon mit Widerwillen ab, . . . so äußerte sich die Kraft dieses Widerwillens, menschlich und künstlerisch, notwendig als Sehnsucht nach Befriedigung in einem höheren, edleren Elemente, das . . . mir als ein reines, keusches, jungfräuliches, unnahbar und ungreifbar liebendes erscheinen mußte.«

In diesen Zusammenhang der Erlösung des sexuell Unfreien durch die liebende, hingebende Mutter reiht sich nun der Lohengrin passend ein. Nur erkennen wir sogleich, daß das Erlösungsbedürfnis hier die Frau betrifft, die durch den Mann erlöst werden soll; und auch hier wieder handelt es sich um Mutter und Sohn, also um eine Art Revanchegedanken, wie wir ihn schon in der Lebensrettung und Lebensschenkung ausgedrückt fanden. Im Lohengrin wendet sich die dichterische Phantasie Wagners zum ersten Male direkt dem reinen, hohen, unnahbaren Sexualobjekt zu: »Von dieser Höhe gewahrte mein verlangender Blick — das Weib: das Weib, nach dem sich der »Fliegende Holländer« aus der Meerestiefe seines Elends herauf sehnte, das Weib, daß dem »Tannhäuser« aus den Wohllusthöhlen des Venusberges als Himmelsstern den Weg nach oben wies, und das nun, aus sonniger Höhe Lohengrin herab an die wärmende Brust der Erde zog« (Mittg.). Aber diese Umkehrung des Problems, wonach nun das Weib der Erlösung bedürftig sein soll, ist lediglich durch das Motiv der Revanche gegeben und ändert nichts am Inhalte der Phantasie, welche hier wie dort die geschlechtliche Verbindung mit der Mutter anstrebt. So erkennen wir in der Rettungsphantasie im Lohengrin ein im positiven Sinne konsequent herausgebildetes Gegenstück zu der Erlösungsphantasie, welche sein ganzes dramatisches Schaffen beherrscht. Die Rettungsphantasie geht darauf aus, die Mutter zum Weib zu gewinnen, während die Erlösungs-

phantasie den Inhalt hat, von der Mutter zum Manne gemacht zu werden.

Daß eine derartige Gegenüberstellung der beiden Motive dem Wagnerschen Denken selbst nicht fern lag, mag schließlich noch ein kurzer Vergleich des reifen künstlerischen Bekenntnisses im Lohengrin mit dem ersten erhaltenen Opernversuch des 20jährigen Jünglings lehren. Aus dem Jahre 1833 ist uns Wagners erste bühnenfähige Arbeit, die Oper: »Die Feen« erhalten. Den Stoff entnahm er mit einzelnen Veränderungen Gozzis tragikomischem Märchen: La Donna Serpente (deutsch: Die Frau als Schlange von Volkmar Müller, Dresden 1889). Der Inhalt ist die typische Lorinnensage, wie sie ja auch in die Schwanrittersage hineinspielt. Arindal verfolgt auf der Jagd eine Hirschkuh. Das Tier verschwindet in einem Flusse, aus dem alsdann eine berückend schöne Stimme erschallt und Arindal so bezaubert, daß er sich in den Fluß stürzt (Wassergeburt). Er gelangt in ein Zauberschloß, wo ihn die Feenkönigin Ada zum Gemahle nimmt, unter der Bedingung, daß er acht Jahre lang nicht fragen dürfe, wer sie sei. Eine Zeitlang hält er das Gebot, obwohl Ada ihre beiden Kinder vor seinen Augen in einen feurigen Schlund wirft (ein typisches Lorinnenmotiv). Endlich aber tut er doch die verbotene Frage, wer und woher sie sei. Da verschwindet die ganze Pracht mit einem Male (man denkt an Tannhäusers Entzauberung aus dem Venusberg) und die unerlöste Ada wird versteinert (bei Gozzi und der ursprünglichen Sage nach [vgl. Melusine] wird sie in eine Schlange verwandelt). Die Entzauberung aus dem Stein erfolgt nun, nach verschiedenen Proben von Arindals Standhaftigkeit, nach dem Vorbild des griechischen Orpheus durch die Macht des Gesanges. Es wird aber bei Wagner nicht die Fee zur Sterblichen gemacht, sondern sie hebt ihren menschlichen Gatten mit sich ins Feenreich empor (Koch, S. 408f.). »Die Bedeutung der Feen,« sagt Koch (l. c.), »ist darin zu suchen, daß in dem, dem Lohengrinmythus nah verwandten Mythus die mit Wagners ganzer Dichtung so eng verbundene Erlösungs-

idee zum erstenmal im Mittelpunkt des Werkes steht.« Und wir finden es im Sinne unserer Auffassung sehr begreiflich, daß diese Dichtung, welche das Erlösungsmotiv so innig mit der Rettungsphantasie und dem Frageverbot verknüpft, aus einer den Pubertätsphantasien so nahe stehenden Zeit stammt, und daß der nach dem adäquaten Ausdruck seines innersten Gefühlslebens ringende Dichter sich eines verwandten Stoffes bemächtigte, als er enttäuscht und abgestoßen von seinem unbefriedigenden Eheleben in die selige Zeit der Pubertätsphantasien zurückflüchtete (33).

IX.

Nachweise und Anmerkungen.

(1) S. 11: Der erste von Str. 31—67, 2 reichende Abschnitt, der sich durch dramatische Lebendigkeit und knappe Motivierung auszeichnet, ist im thüringischen Dialekt geschrieben und hat nach Elsters Vermutung einen fahrenden Sänger zum Verfasser. Der zweite mit breiter Weitschweifigkeit und schleppender Ausführlichkeit behandelte Teil von 67, 3 bis zum Schluß des Gedichtes ist im bayrischen Dialekt abgefaßt, nach Panzer wahrscheinlich von einem hochstehenden bayrischen Ritter, vermutlich einem Ministerialen Herzog Heinrichs III. von Niederbayern.

„Zweifelsohne“, sagt Golther (S. 131), „wird das Werk des ersten Dichters die ganze Lohengrinsage umfaßt haben; das Erhaltene reicht jedoch nur bis zur Ankunft Lohengrins in Brabant.“ Während er aber meint, der zweite Dichter habe das Werk des ersten, dem er bis 67, 2 wörtlich folgt, auch von 67, 3 ab wenigstens in den Hauptzügen des Inhalts gekannt, scheint Panzer richtiger zu vermuten, daß dem zweiten Lohengrindichter die ältere Erzählung nicht über Str. 67 hinaus bekannt gewesen sei, sondern daß er das weitere zum Teil nach Wolfram und dem jüngeren Titurel ergänzt habe.

Die Quelle des Lohengringedichtes selbst ist nicht ermittelt; Rückert (S. 244) vermutet, daß dem Dichter eine deutsche prosaische Legende kurzen Umfanges etwa von der Beschaffenheit der in den „Altdeutschen Blättern“ publizierten Fassung vorgelegen habe.

(2) 11: Im Lorengel finden sich Bruchstücke aus dem verlorenen Teil der Thüringer Lohengrindichtung, so daß er als Fortsetzung von deren erstem erhaltenen Teil erscheint. Mit dem Verhältnis des Lorengel zum Lohengrin hat sich insbesonders Panzer beschäftigt.

(3) 18: „Auf einer völligen Verkennung des Wesens und der Geschichte der Religion beruhen die Annahmen, daß die Ideen, welche zum eisernen Bestand des Menschenherzens gehören, deren Keime in dem Grunde des unbewußten Seelenlebens liegen, von wo sie herauswachsen und über die Schwelle des Bewußtseins treten, erst wie irgend eine Geschicklichkeit oder Lehre von außen hereinkommen und angenommen werden könnten (Spieß, S. 417).

„Wir haben jetzt wohl eine richtigere Einsicht in die mythenbildenden Vorgänge und wissen, daß die unwillkürlich und

unbewußt dichtende Phantasie es ist, welche die Einkleidung der religiösen Ideen schafft, und daß die Lust zum Fabulieren, der Trieb zur poetischen Darstellung der Idee, die epischen Fäden aus dem eigenen Vermögen spinnt und webt und so die mythischen Gestalten und Vorgänge erfindet und ausschmückt" (ebenda S. 368).

„Gleichwie die animalischen Embrionen verborgen und verdeckt im Mutterschoße sich bilden und ungesehen, unbeobachtet bis zu ihrem Heraustreten ans Licht sich entwickeln, ebenso sprossen und wachsen die psychischen Gebilde, die Vorstellungen und Gedanken in dem Dunkel des unbewußten Geisteslebens der vorgeschichtlichen Zeiten. Sie treten eben in bestimmten Umrissen und Gestaltungen hervor, und darum begegnen wir in den uns erhaltenen schriftlichen Denkmalen meistens schon vollwüchsigen, ganz entwickelten, oft sogar bereits wieder dahinsinkenden Ideen" (Spieß, S. 235).

(4) [21]: Nach Osterwald (S. 45 f.) soll die keltische Vorstellung einer unterirdischen Welt, die das Land der Jugend hieß, weil die Zeit dort keine Macht hatte, ebenso wie die irische Vorstellung von dem Wasserreich der Elfen (vgl. Grimm: Irische Elfenmärchen, Leipzig 1826) sowie die deutschen Volkssagen von versunkenen Städten, verzauberten Schlössern und unterirdischen Wundern mit dem kindlichen Volksglauben zusammenhängen, daß die neugeborenen Kinder aus dem Wasser geholt werden. Es entspreche dieser Glaube der uralten Vorstellung vom „Land der Jugend", gleichwie in den Märchen vom Jungbrunnen noch eine Erinnerung an den mit dem Lebensbaum eng verbundenen Lebensborn erhalten ist.

(5) [31]: Diese Vorstellung ist auch völkergeschichtlich nachgewiesen. Nach Ehrenreich (Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, 1905) erfolgt die Bevölkerung der Erde auch hier aus dem Lande der Ahnen, dem Himmel oder der Unterwelt, durch ein Loch, das zufällig entdeckt wird. Interessant ist, daß bei einigen südamerikanischen Stämmen die weit verbreitete Auffassung wiederkehrt, daß diese Öffnung plötzlich verschlossen wird, weil eine zu dicke Person oder eine schwangere Frau stecken bleibt.

In welch typischer Art die gleiche symbolische Ausdrucksweise die Sprache des Traumes — wie die des Mythus — beherrscht, möge ein Bruchstück aus einem anderen Geburts-(Abtreibungs-)Traum desselben Mädchens zeigen. Sie kommt mit ihrem Begleiter in ein Schloß, wo sie ein Herr — angeblich der Scharfrichter — in einen großen Raum geleitet. „Dort bemerke ich eine röhrenhafte Vertiefung, die einige Meter hinunterging. Die Höhle war mit Stein ausgemauert. Der Scharfrichter sagte

zu mir, die (Tier-)Felle, die hier herauskommen, gehören mir; ich freute mich sehr, stellte mich ganz nahe an den Rand der Vertiefung und schaue hinunter, was da herauskommen wird. Ich war ganz überrascht, als ich an einer Kette einen Kinderrumpf erblickte, da ich doch das versprochene Fell erwartete. Dann erfahre ich, daß alle Kinder, die eine infizierbare Krankheit haben, wie z. B. Tuberkulose etc., hier in diese Höhle hinunter gelassen werden; unten ist eine Maschine, da wird ihnen der Kopf abgetrennt und der Körper wird heraufgezogen. Richtig kam auch ein Kind, das hustete und mich dabei anspuckte. Ich war sehr erzürnt darüber, wendete mein Gesicht ab und dachte, jetzt werde ich auch diese Krankheit bekommen. Das Kind wurde auch hinuntergelassen. Die Höhle war so eng, daß bloß ein Kind hindurchschlüpfen konnte." — In einem späteren Teil des Traumes liegt sie mit ihrem Begleiter im Ehebett, wo sie morgens geweckt wird und bemerkt, daß sie beide blutig sind; wie sie sich im Traume erklärt von der Menstruation. Dem Traum liegt also der Wunsch nach der Menstruation zu Grunde (Wunsch: nicht gravid zu sein) oder, wenn diese schon ausbleibe, wenigstens verheiratet zu sein (Ehebetten), denn sonst bliebe ihr nichts übrig, als ein eventuelles Kind zu töten (Totgeburt), ihm den Kopf abzuschneiden (Blut — Scharfrichter). Die Brunnenhöhlung als Symbol des Mutterleibes ist wieder deutlich. Dazu kommt die gleichfalls typische Auffassung der Gravidität als infektiöse Krankheit; deswegen erklärt man auch den Kindern mit einem gewissen Rechte die Gravidität der Mutter als Krankheit.

Ähnliche Geburtsträume, die den Mutterleib als Brunnen symbolisieren, finden sich bei Stekel: Die Sprache des Traumes (Wiesbaden 1911, Kap. XXVI, bes. Nr. 285 und 287 auf S 275), eine Arbeit, die mir erst nach Abschluß dieses Manuskripts zuging und von deren interessanten Beiträgen zur Traumsymbolik ich im einzelnen nicht mehr Gebrauch machen konnte.

(6) [33, 37]: Der von Hoffory (S. 431) für ursprünglich erklärten Version des Konrad von Würzburg, welche die Schwanrittersage zur Verherrlichung des Cleveschen Grafenhauses benützt, spricht Bloete (Zsfda. 42, S. 44) jede mythologische Verwertbarkeit ab, da die Clevische Tradition, wie sie auch Gert van der Schuren in seiner Chronik berichtet, das Resultat einer Entwicklung sei, die erst nach 1368 ihren Abschluß finden konnte und sich schon im XIII. Jhd. an Wolfram anlehnte.

In einer anderen Arbeit leugnet Bloete (Zf. rom. Phil.) ungeachtet des Mythus von Sceáf den mythologischen Gehalt der Schwanrittersage, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, überhaupt und sucht die Sage als einfache Umbildung der Geschichte

Roger I. von Toëni zu erweisen, der sich von den anderen normannischen Baronen durch ein Schwanzeichen unterschied, sich auch danach benennen ließ und in dessen Erlebnissen sich Züge finden sollen, die mit dem Schwanritter übereinkommen.

Eine offenkundige geschichtliche Verwertung hat die Sage dadurch gewonnen, daß der Chevalier an cygne zum Ahnherrn der Helden der ersten Kreuzzüge, Gottfrieds von Bouillon, gemacht wurde, wie in der von Reiffenberg edierten Fassung. Nach einer geistreichen Vermutung von P. Paris (p. 184) dürfte dabei neben dem begreiflichen Bedürfnis nach einem mythischen Ahnherrn des wenig ahnenreichen Helden für die Wahl gerade des Schwanenritters der äußerliche und zufällige Umstand maßgebend gewesen sein, daß die beiden Wörter signe (signum) und cygne (cygnus), letzteres in Aussprache und Schreibung häufig als cigne und signe erscheinend, miteinander verwechselt wurden. Nach Golther (S. 108) ist der wesentliche Inhalt der Schwanrittersage in ihrer bestimmten und ausgebildeten Form, unbeschadet der mythischen Grundlage vom Tivaz hohnijaz (dem altgermanischen Himmelsgott), ein Erzeugnis aus der zweiten Hälfte des 12. Jhds., beruhend auf der Anknüpfung zweier, ursprünglich getrennter Sagen an die Gestalt des Gottfried von Bouillon.

(7) [36]: Diese Berichte finden sich (nach Göttg. gel. Anz. 1823) bei Ethelwerd (rer. anglic. script. ed. Savilii, Lond. 1596, p. 479), Wilhelm von Malmesbury (dass., p. 22) und Matthäus von Westmünster (Flores historiar., p. 166), wo sich der Zusatz findet, der Heldenjüngling sei schlafend auf einem Strohbündel ganz allein in einem Schiffe liegend gelandet. Von der angelsächsischen Bezeichnung für das Strohbund: scéaf (ahd. scoup) leiteten jene spätere lateinischen Schriftsteller den Namen des Helden scéf ab. — Der Bericht selbst lautet nach Malmesbury: »Iste Sceafeus, ut dicunt, sive quia fortuna commissus, sive aliud quid causa fuerit hujus rei, ad insulam quondam Germaniae, Scandeam nomine, appulsus, puerulus, in nave sine remige, inventus est ab hominibus dormiens, posito ad caput ejus victu frumenti manipulo, exceptusque pro miraculo, cognominatus ex rei eventu Sce aff, quod latine dicitur manipulus frumenti.« (Nach Reiffenberg, p. XVII.)

(8) [35, 38]: Dieses Heldenleben von Sceáfs Sohn Scyld wird im Beowulflied, das von den Taten Beowulfs berichtet, nicht weiter erwähnt und es bleibt so unerfindlich, wieso der Bericht von Scyld überhaupt an den Anfang des Gedichtes kommt, daß ein Forscher wie Ettmüller (S. 6) die Verbindung des Scéaf-Mythus mit dem Beowulf für rein zufällig und die Einleitung also für einen späteren Zusatz halten konnte, während Simrock (Beow., S. 169) wenigstens bemüht ist, historische Gründe für die Übertragung des Mythus

von Scéaf auf dessen Sohn ausfindig zu machen. Nun ist aber zufällige Willkür, wie sie Ettmüller leichthin annimmt, in solchen Dingen von vornherein unwahrscheinlich und schon darum der scharfsinnigen Annahme von Müllenhoff beizupflichten, der (Beow., S. 6 f.) die Einheit der mythischen Personen, von denen das Gedicht erzählt, wahrscheinlich gemacht hat. So schlecht es zusammenstimmt, daß von Scyld nur die Bestattung, von Scéaf nur die Geburt und von Beowulf nur die Heldentaten in dem Gedicht erzählt werden, so einfach und plausibel wird das Verhältnis, wenn man sich zu der mythologisch nahegelegten Annahme entschließt, daß alle diese Mythen ursprünglich von Scéaf erzählt worden seien, wodurch man ein zusammenhängendes Ganzes erhält, wie es der Heroenmythus verlangt. Scyld kann unmöglich von Anfang an der Träger des Mythus gewesen sein, weil dieser nur dann einen rechten Sinn hatte, wenn er von dem ersten Urheber und Begründer des Geschlechts von unbekannter Herkunft und nicht von einem späteren Glied desselben berichtet wird, dessen Vater man bei Namen kannte. Das ganze wäre also nach Müllenhoff ursprünglich von Scéaf erzählt worden, in dessen Mythus Schiff und Garbe auf Seefahrt und Ackerbau, die Waffen und Kleinodien auf Krieg und Königtum, alle vier Attribute also auf die Hauptelemente und Grundlagen des ältesten Kulturzustandes der seeanwohnenden Germanen deuteten; und wenn der Träger dieser Symbole der erste König des Landes geworden sei, so könne die Meinung nur die sein, daß von seinem Erscheinen erst der Anfang jenes ältesten Kulturzustandes datiere. Er wäre demnach eine durchaus mythische Persönlichkeit — was auch sein singulärer Name beweist — und ebenso seien notwendig seine drei Nachkommen mythische Fiktionen, die eigentlich nur das Wesen des Sceáf deutlich exemplifizieren und im wesentlichen nichts anderes ausdrücken, als was schon sein Mythus andeutet. Es hätte also gar keine Übertragung von Sceáf auf einen Sohn Scyld stattgefunden, denn dieser stelle nur eine Seite von Sceáfs Wesen dar: er ist der »Schirmherr«, eigentlich der mit dem Schilde deckende, was nach einer Vermutung Wackernagels vielleicht darauf zurückgehen mag, daß ursprünglich dem fremden Ankömmling statt des Schiffes ein Schild als Fahrzeug gedient habe, wie jenen kühnen Allemannen, die in Ermanglung eines Schiffes auf ihren Schilden über den Rhein setzten.

Die schon gelegentlich des Wassertraumes in der Kyrossage gestreifte Beziehung des Aussetzungsmythus zu den Flutsagen wird übrigens auch von der Sceáfmythe festgehalten, da nach dem Saxon Chronicle (zit. nach Ettmüller, Beow., S. 4). Sceaf an die Spitze der westsächsischen Könige gestellt wird mit dem interessanten Zusatze: »se väs geboren in dhaere earce Noë«.

(9)[38]: Da die Mythe von Sceáf sich auch am Niederrhein und an den Rhein- und Scheldemündungen von Nymwegen bis Valenciennes (vallis cygnea) in vielfachen Gestaltungen festgesetzt hatte, versuchte man (vgl. Simrock: Beow., S. 169) auf Grund einer kurzen Notiz ihre Kenntnis dem Tacitus zuzuschreiben, der im 3. cap. seiner Germania mit ziemlicher Zurückhaltung berichtet, daß manche behaupten, Ulysses sei auf seiner langen Irrfahrt auch den Rhein aufwärts gekommen und hätte dort Asciburgium gegründet. Man wird diese Verknüpfung der Schwanrittersage mit dem klassischen Altertum, die auch in der Sagenfassung: Carl Ynach, Salvius Brabon und Frau Schwan versucht wird (Grimm: D. S. II), für ein ziemlich spätes Produkt ansehen dürfen, wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß die Ähnlichkeit gewisser mythologischer Motive, die zu dieser Verknüpfung führen mochten, zu denken gibt. Es landet ja, worauf schon Hagen (S. 564) aufmerksam machte, auch Odysseus nach einer fabelhaften Irrfahrt allein im Schiffe schlafend wieder in seiner Heimat, die ihm ganz fremd erscheint und auch er hat, indem er sich nicht zu erkennen geben darf, einen Kampf mit den unwillkommenen Freiern der Penelope zu bestehen, die er aus dem Felde schlägt. Diese Übereinstimmung der wesentlichen Züge wurzelt in einer tiefen Bedeutung des Mythus, auf die ich hoffe in einem andern Zusammenhang ein Licht werfen zu können.

(10)[38]: Simrock (Beow., S. 172f.) meint, daß auch der neugeborene Sceáf ursprünglich unmittelbar nach seiner Landung einen siegreichen Zweikampf gegen einen mächtigen Bedränger des Landes werde gekämpft haben, ein Zug, der in der Göttersage nichts seltenes sei, in der Heldensage natürlich Anstoß erregen müßte.

(11)[39]: In dem hebräisch-chaldäischen Wörterbuch von Fürst wird der Name Moses jedoch aus moi Sohn und esche = Isis, d. h. Sohn der Isis, abgeleitet, nach Analogie von Thoutmosis = Sohn des Thout. — Gerade danach würde aber der Name doch nur Sohn bedeuten, was sich auch unserer Auffassung besser fügt.

(12)[45]: Über die Vorstellung der Seelen Verstorbener als Vögel siehe Müller (S. 421), wo auch auf die weitere Literatur verwiesen ist. — Speziell über die Taube als Seelen- und Totenvogel vgl. Grimm (D. M., S. 690f.).

Auch die Arier kennen den Seelenvogel. Das persische murgh (zendisch meregha) bedeutet Vogel und Seele. Vgl. auch: Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben (Globus, Bd. LXXXIII, Nr. 19).

(13)[46]: »Der Storch ist halb weiß und halb schwarz, weil Frau Holle oder Frau Perchta, die Erdmutter und Himmelskönigin, welcher er geheiligt ist, eine doppelte Seite hat, eine lichte und eine dunkle, weil sie nicht bloß Lebensspenderin, sondern auch Todesgöttin ist. Zudem wandert er im Herbst nach Süden in ein fremdes Land, wie man dachte in das Land der Elben und Heimchen, wohin die Toten zurückkehren, und von wo er auch die Kinder bringe. Er vermittelt also gleichsam zwischen Winter und Sommer, Zeit und Ewigkeit, Tod und Leben« (Spieß, Anmkg. S. 385).

(14)[58]: Daß die Frage indirekt auf das Rätsel der menschlichen Geburt geht, scheint noch daran kenntlich, daß in dem in der Überlieferung stark entstellten Texte das vierbeinige Wesen als das aus dem Mutterleib (ἐκ λαγόνων) zur Welt gekommene Kind bezeichnet wird. Daß ἡ λαγών zugleich die Höhle bedeutet, weist den Übergang zur symbolischen Darstellungsweise, die uns bereits geläufig ist.

(15)[64]: Über den Namen Lohengrin vgl. noch L a i s t n e r (Germania, Bd. 31, S. 423), der den Namen Loherangrîn als mögliche Umdeutung aus Lôwarinclin, einem Diminutiv von Lowâring, Lôring, auffassen möchte. Auch den Schwanritternamen der französischen Fassungen Elias sucht L a i s t n e r (I, 254) in ähnlichem Sinne zu deuten. »Elias, d. i. auf deutsch Else, und es ist klar, daß sein Weib Elsa diesen ihren Namen (eine kosende Kürzung aus Elistrud oder dgl.) als Elsenbraut führt.« — »Else und Lur sind gleichbedeutend. In diesem Zusammenhang wird es interessant, daß auch R ü c k e r t (S. 245) aus rein sprachlichen Erwägungen die im Lohengringedicht gelegentlich verwendete Namenform der Gattin „Elsâny" als Umbildung aus einer älteren Form Elsam oder Alsam erklärt, die zurückgehe auf den weiblichen Namen Elisam, den L e o (Ferienschr., I, 106) als wurzelhaft verwandt mit dem Schwanritternamen Elias erwiesen hat.

Aber nicht nur die Ehe wäre nach L a i s t n e r eine Lauringsehe, sondern auch der Schwan, der dabei eine so große Rolle spielt, weise durch seinen alten (ahd. suano, altnord. svaur) mundartlich beglaubigten Namen albiz, elbiz auf den Alp oder die Elben hin (Laistner, I, 116; Hagen, S. 517).

(16)[64]: Schon H a g e n scheint die Lohengrinsage als späteres Gegenstück zu der ursprünglich weiblichen Schwanensage anzusehen. Ähnlich S c h r ö d e r und M a n n h a r d t (B. K.), die auch den weiblichen Charakter des elbischen Wesens für ursprünglicher erklären, was L a i s t n e r auf Grund seiner Deutung bestätigen zu können glaubt (I, 193 oben). »Mahrtensagen,« führt er (S. 212 f.) aus, »gehen auf den Alptraum der Männer zurück, und aus der Häufigkeit

dieser Sagen ist zu schließen, daß Männer ihre Dichter waren. Umgekehrt müßten Erzählungen, worin Lure als Liebhaber menschlicher Frauen auftreten, an die Erlebnisse des Weibertraumes anknüpfen; doch mag es dahin gestellt bleiben, ob solche Sagen nicht bloße Analogiebildungen nach jenen seien.« — Die Traumerzählung Elsas in Wagners Lohengrin, die in ähnlichen Träumen der Schwanrittersage ihr Urbild hat, scheint die Selbständigkeit dieses Weibertraumes anzudeuten, wofür auch die psychoanalytischen Erfahrungen sprächen, die uns anderseits auf den unbestimmten oder gemischtgeschlechtlichen Charakter mancher Traumfiguren aufmerksam gemacht haben. Interessantes Material über Geschlechtsverwandlung und Geschlechtswechsel der lurischen Wesen findet man bei Benfey (I, S. 43 u. ff. u. S. 263).

(17)[65]: Die früheste schriftliche Notiz über die Schwanensage, die zugleich zeigt, wie populär schon damals die Fabel war, findet sich bei Wilhelm von Tyrus, dem Geschichtschreiber der Kreuzzüge bis 1183; er erwähnt im 6. Kapitel des neunten Buches seines Werkes gelegentlich einer Bemerkung über Gottfried von Bouillons Mutter, daß er die von vielen für wahr gehaltene Schwanensage mit Stillschweigen übergehe. Die Stelle lautet nach Reiffenberg (p. III): Praeterimus denique studiose, licet id verum fuisse plurimorum astruat narratio, cygni fabulam, unde vulgo dicitur sementivam eis fuisse originem, eo quod a vero videatur deficere talis assertio.

Die Sage selbst war in zahlreichen Bearbeitungen in altfranzösischer Sprache erhalten. Eine Aufzählung der Handschriften findet man bei P. Paris (Manuscr. VI. p. 168—200) und Reiffenberg (p. CXL—CLIX; Literatur p. LXXXII, rem. 2). Gaston Paris (p. 315) unterscheidet mit Beiseitesetzung des von Reiffenberg veröffentlichten Textes und aller fremdsprachigen Nachahmungen vier nach ihrem Alter geordnete verschiedene Versionen: 1. Eine gegen 1190 niedergeschriebene Erzählung aus der altfranz. Bearbeitung der „Sieben weisen Meister“ durch Herbert von Paris, nach einer griechischen Übersetzung „Dolopathos“ genannt [Reiffenberg Append. 4, p. 151]; 2. Ein von Henry Alfred Todd 1889 zuerst veröffentlichtes Gedicht aus dem XII. Jhd. „La naissance du chevalier au cygne, ou les enfants changés en cygnes“, nach der Mutter der Schwanenkinder „Elioxe“ geheißen; 3. ein vor dem Ende des 13. Jhd. abgefaßtes verloren gegangenes Gedicht „de la Gran Conquista de Ultramar“; 4. der von Hippeau veröffentlichte Text aus der 2. Hälfte des 12. Jhd., die Beatrixfassung, die sich in mehreren Hds. findet. Bisher wurden jedoch (nach Golther S. 109) nur zwei Texte veröffentlicht; eine ältere, bessere Redaktion bei Hippeau und eine jüngere belgische des XIV. Jhds., in welcher die Handlung an vielen Stellen verändert wurde. Der Schwanritter

des Konrad von Würzburg schließt sich enge an eine französische Vorlage an, welche eine Mittelstellung zwischen den beiden veröffentlichten Fassungen einnimmt. Die Hauptpersonen der Handlung sind der Schwanritter und sein Gegner (bei Konrad der Sachsenherzog Renier, der Bruder des verstorbenen Herzogs, bei Reiffenberg der Graf von Blankenburg), welcher schwere Anklage gegen die Herzogin und ihre Tochter erhebt (bei Reiffenberg die Anschuldigung des Giftmordversuches an ihrem Mann und der Unehelichkeit ihrer Tochter), sowie der Kaiser, vor dem die Sache ausgetragen wird. Wesentlich einfacher war ein Bericht des Helinandus (chronic. l. IV) und des Vincentius Bellovacensis (speculum historiale), der sich bei den Brüdern Grimm (Das Schwanenschiff am Rhein) und bei Görres (p. LXXI squ.) findet und nur die Ankunft, Ehe, Kinderzeugung und Abfahrt des Ritters mit dem Schwane berichtet und nicht die geringste Motivierung (weder den Zweikampf, noch die Frage) anführt. Phantastischer und fast märchenhaft dagegen ist die in den altdeutschen Blättern publizierte Fassung (vgl. S. 75).

(18) [89]: Wie unsicher sich der Erzähler selbst an dieser Stelle fühlte, zeigt sich darin, daß unmittelbar nachdem die Zeit der Gefangenschaft mit sechzehn Jahren angegeben wurde, es ohne Nötigung zu einer besonderen Zeitangabe nochmals heißt, die Mutter sei fünfzehn Jahre im Gefängnis gelegen (Simrock, Volksb., Bd. 6, S. 233).

(19) [92]: Ähnliche Phantasien sind in der Romanliteratur an der Tagesordnung. Es sei nur auf die Erzählung: Frauenmacht des feinsinnigen Dichters Gejerstam hingewiesen, wo der Held ein Mädchen vor der Attacke zweier Betrunkener „rettet“ (S. 65 fg.) und sie dann heiratet. Obwohl in der Ehe sehr unglücklich, ist er doch außer stande, zu brechen. „Ich war an sie gebunden, weil sie mein Mitleid geweckt hatte und weil ich mir einbildete, daß sie ohne mich zugrunde gehen würde“ (S. 71). Im Hinblick auf Freuds Aufklärungen über den Ursprung solcher Rettungsphantasien und Liebesbedingungen möchte es nicht zufällig erscheinen, daß derselbe Dichter in seinem großartigen Seelengemälde: Nils Tufvesson und seine Mutter, den bewußten Inzest zwischen Mutter und Sohn behandelt hat. Weitere dichterische „Belege zur Rettungsphantasie“ bei Rank (l. c.).

(20) [97]: Wir lassen hier unerörtert, ob das Volksbuch von Hirlanda (Simrocks Ausg., Bd. 12) nicht eine Nachahmung der Schwanrittersage ist, in der die Mutterrettung aus der ganzen Geburts- und Jugendgeschichte mit psychologischer Notwendigkeit folgt. Immerhin scheint aber doch die selbständige Verwertung der Mutterrettung ohne die abgeschwächte Dublette für die Ursprünglichkeit dieses Motivs zu sprechen, während die selbständige Weiterentwicklung der von der Mutter abgelösten Rettungsphantasie

in der Lohengrinsage insofern sekundär ist, als uns die Jugendgeschichte des Schwanritters nur das ursprüngliche Vorbild im Zusammenhang der Sage begründet zeigt.

Der Inhalt des Volksbuches ist kurz folgender: Herzog Artus muß kurz nach seiner Vermählung mit Hirlanda ins Feld ziehen; sein Bruder Gerhard erbietet sich dem aussätzigen König von England das zu erwartende Kind Hirlandas, dessen Blut er zur Heilung bedarf, zu verschaffen. Das Kind soll zu Schiff zum König von England gebracht werden, wird aber unterwegs von einem Abt gefangen genommen, auferzogen und Bertrand getauft. Die entflohene Hirlanda wird bei dem heimgekehrten Gemahl verdächtigt, die Frucht eines Hundes geboren zu haben. Nach sieben Jahren wird Hirlanda gefunden und wieder in ihre Rechte eingesetzt. Nach sieben Jahren gebiert sie eine Tochter und Gerhard verdächtigt sie neuerdings des Ehebruches. Sie soll verbrannt werden, wenn nicht ein Kämpfer für sie auftrete. Ein Engel meldet ihre Not dem Abt der nun den jungen Bertrand zur Rettung seiner Mutter, aussendet. Im letzten Augenblick erscheint er, besiegt den Ankläger, der alles gesteht, und gibt sich den Eltern zu erkennen.

Auf ähnliche Mutterrettungen in der französischen Dichtung weist Gaston Paris (p. 323²) hin: „Un fils délivre ainsi sa mère dans Doon de la Roche et dans les Enfances Doon de Maience." Die Befreiung bedrängter Frauen und Jungfrauen spielt in der ganzen Heldendichtung des Mittelalters, die überhaupt von den üppigsten Phantasien erfüllt ist, eine große Rolle. So wird in Hartmanns „Iwein" (nach Osterwald) die treue Lunete ins Gefängnis geworfen, weil sie ihrer Herrin Laudine zur Heirat mit dem treulosen Ritter Iwein geraten hatte, der Laudinens Gatten erschlagen und sie selbst bald nach der Hochzeit verlassen hatte. Da bemerkt sie von ihrem Gefängnis aus einen ihr unbekannten Ritter, der sie nach dem Grunde ihrer Gefangenschaft fragt und dem sie ihr Leid klagt. Sie solle nächsten Tag verbannt werden, wenn sich nicht ein Retter in der Not fände. Ihre Feinde seien der Truchseß und seine zwei Brüder, die sie von jeher um die Gunst ihrer Herrin beneidet hätten. Sie habe sich im Gefühl ihrer Unschuld anheischig gemacht, einen Ritter zu stellen, der gegen die drei kämpfen und die Unschuld der Angeklagten erhärten würde. Nun ist eben der Ritter, dem sie das aus ihrem Gefängnis erzählt, ohne ihn zu erkennen, Iwein selbst, den sie einstmals aus Lebensgefahr errettet hatte und der sich nun zu Dank verpflichtet fühlt; er verspricht nächsten Tag zur bestimmten Stunde zu erscheinen. Durch einen anderen Befreiungskampf aber, in welchem er eine Jungfrau aus der Gewalt eines Löwen rettet, verzögert sich seine Ankunft und er erscheint, wie auch der Schwanritter, im letzten

Augenblick, als Lunete bereits im Hemd vor dem Scheiterhaufen kniet. Mit Hilfe seines treuen Löwen, der ihn wie ein Hund begleitet, besiegt er seine drei Gegner. Hierauf wollte Iwein, den niemand erkannte und dem Lunete geloben mußte, seinen Namen nicht zu nennen, Abschied nehmen. Als ihn Frau Laudine nach seinem Namen fragt, erwidert er, er werde seinen rechten Namen so lange verschweigen, bis er die Huld seiner Herrin wieder erlangt hätte; bis dahin wolle er nur „der Ritter mit dem Löwen" heißen. Ganz ähnlich heißt ja auch der anonyme Kämpfer in unserer Sage „der Ritter mit dem Schwan", wie überhaupt in dem von einer Reihe von Rettungskämpfen erfüllten Iwein die geschilderte Rettungsphantasie direkt einer eingelegten Lohengrinepisode entspricht, womit natürlich über die Frage der Entlehnung oder Eigenbildung nichts ausgesagt sein kann. Die innere Verwandtschaft, die für selbständige Bildung jeder Sage spräche, wächst noch, wenn man den harten Zweikampf in Betracht zieht, den Iwein für das Erbe einer benachteiligten jüngeren Schwester unerkannt gegen seinen besten Freund und treuesten Waffenbruder Gawein führt, und der wie der Vater-Sohnes-Kampf, den wir auf S. 101 besprechen, mit einer rührenden Erkennungsszene endet.

Im „Iwein" erscheint, wie in den meisten mittelalterlichen Romanen und Heldendichtungen die Rettungsphantasie ins äußerste Extrem verzerrt und bis zur Unsinnigkeit vervielfältigt, so daß das Erretten bedrängter Damen, die dem Ritter völlig unbekannt sind und ihn nicht das Geringste angehen, zur alleinigen Lebensaufgabe und zum Beruf der Helden gemacht wird, was die einzelne befreiende Heldentat nicht selten in der lächerlichsten Weise ihres Wertes und ihrer Würde beraubt.

(21) [102]: In seinen Anmerkungen zu den Lais der Marie de France verweist Köhler (p. XCVI squ.) auf eine interessante Parallele:

„Mit dem letzten Teil des Lais von „Milun" hat ein anderer französischer Lai große Ähnlichkeit, nämlich der „Lai de Doon", der von G. Paris 1879 in der Romania (VIII, 61 bis 64) zum erstenmal herausgegeben wurde und früher nur in der altnordischen prosaischen Übersetzung der „Strengleikar" (Nr. IX, Douns liod') bekannt war.[1]) Doon, ein bretonischer Ritter, — so erzählt der Lai — hat die Hand der Herrin von Edinburg nach Bestehen gewisser von der Dame ihren Freiern aufgegebenen Proben erhalten, aber schon am vierten Morgen nach der Hochzeit ver-

[1]) A. Geffroy hat in seinen Notices et Extraits des Manuscrits concernant l'histoire et la littérature de la France qui sont conservés dans la Bibliothèques de Suède, Danemark et Norvége, Paris 1885, p. 18—21 „Douns liod" übersetzt.

läßt er sie. Beim Abschied gibt er ihr seinen goldenen Ring und sagt ihr, wenn sie einen Sohn von ihm zur Welt bringen und dieser herangewachsen sein werde, solle sie ihm den Ring geben und ihn zum König von Frankreich schicken. Die Dame bekömmt einen Sohn, und als er reiten kann, gibt sie ihm Doons Ring und schickt ihn nach Frankreich. Dort wird er ein ausgezeichneter Ritter. Auf einem Turnier zu Mont Saint-Michel in der Bretagne kämpfen er und sein Vater, ohne einander zu kennen. Der Sohn verwundet den Vater am Arm und haut ihn vom Roß herab. Nach dem Turnier bittet Doon den Sieger, ihm die Hände zu zeigen, entdeckt an dem einen Finger seinen Ring und gibt sich ihm als Vater zu erkennen, worauf dann beide nach England ziehen und der Sohn den Vater zu seiner Mutter bringt.

In beiden Gedichten also kämpft ein Sohn in einem Turnier zu Mont Saint-Michel gegen seinen Vater und wirft ihn aus dem Sattel, und in beiden erkennt der Vater den Sohn an dem Ring, den letzterer trägt.

Schon G. Paris a. a. O. S. 60 hat auf die große Übereinstimmung der beiden Lais hingewiesen: „Cette seconde partie (du lai de Doon) ressemble de fort près á la seconde partie du lai de Milon, de Marie de France: dans l'une et dans l'autre un fils combat contre sou père dans un tournoi et le désarçonne; dans l'une et dans l'autre le père reconnait son fils à l'anneau qu'il porte; enfin, ce qui est le plus frappant, dans l'une et dans l'autre l'aventure a lieu á un tournoi donné au Mont Saint-Michel. La ressemblance exacte du fonds et la diversité de la forme de ces deux récits ne permettent pas assurément de les attribuer au même auteur."

(22) [105]: Nach dem gleichen Schema und mit Verwendung des Verbotmotivs nach Art der Lanvalsage (vgl. S. 60) verläuft das Märchen: „Der König vom goldenen Berg" (Grimm Nr. 92). Der Sohn soll hier ähnlich wie in der Lohengrinsage nicht unmittelbar nach seiner Geburt, sondern erst im 12 Lebensjahre vom Vater in einem Schiffchen ausgesetzt werden, „das auf einem hinabwärts fließenden Wasser stände, und der Vater sollte es mit seinem eigenen Fuß fortstoßen (feindliche Aussetzung), und dann sollte der Sohn dem Wasser überlassen bleiben. Da nahm er Abschied von seinem Vater, setzte sich in ein Schiffchen und der Vater mußte es mit seinem eigenen Fuße fortstoßen. Das Schiffchen schlug um, so daß der unterste Teil oben war, die Decke aber im Wasser; und der Vater glaubte, sein Sohn wäre verloren, ging heim und trauerte um ihn. Das Schiffchen aber versank nicht, sondern floß ruhig fort, und der Jüngling saß sicher darin, und so floß es lange, bis es endlich an einem unbekannten Ufer festsitzen blieb" (Grimm K. H. M. II, 34). Dort erlöst der junge Held eine schöne Jungfrau,

die seit 12 Jahren, also seit seiner Geburt, auf ihn gewartet hat. Bei den Proben, die er dabei bestehen muß, wird er auch getötet, aber die aus einer Schlange zu einer schönen Königstochter verwandelte Jungfrau macht ihn mit Hilfe des Wassers des Lebens wieder lebendig. Sie heiraten und bekommen einen Knaben. Nach acht Jahren sehnt sich der Mann danach, seine Heimat und seine Eltern wiederzusehen. Er erhält Urlaub von seiner Frau und ganz wie Liombruno (vgl. S. 60) einen Wunschring, mit dem in der Lanvalgruppe (Graelent u. s. w.) vorgebildeten Verbot, sie nicht zu den Eltern herbeizuwünschen. Die Eltern wollen ihn jedoch anfangs nicht anerkennen; er schafft gegen das Verbot seine Frau herbei, die ihn mit Entziehung des Ringes bestraft, ohne den er den Weg zum goldenen Berge nicht wieder findet. Als er ihn nach mannigfachen Schwierigkeiten doch wieder erreicht, ist seine Frau eben im Begriffe einen anderen zu heiraten; er gibt sich zu erkennen und tötet den Freier sowie alle Hochzeitsgäste. — Darf man auch hier die nur etwas verspätete Aussetzung ins Wasser der noch späteren Wiederbelebung durch das Lebenswasser gleichsetzen, die, wie so oft, auch hier einfach die Belebung, d. i. die Geburt, ausdrückt, so ist ohne weiters klar, daß der Held auch hier seine Mutter, die ihm das Leben (wieder)gibt, indem er zur Welt kommt (die 12 Jahre sind rückgängig zu machen) rettet oder erlöst, dadurch, daß er den Vater (den zweiten Gatten) beseitigt und sich selbt an dessen Stelle setzt.

Eine ähnliche Beseitigung des unerwünschten Freiers im letzten Moment zeigt ferner die Märchengruppe, die Mannhardt (G. M. S. 216 f.) von den zwei aus dem Wasser geborenen Zwillingsbrüdern (vgl. Grimm, Bd. III, S. 111) zusammengestellt und mit einer indischen Sage in Parallele gebracht hat.

Überhaupt ist „die zweite Heirat", wo sie sich in Mythen, Sagen und Märchen findet, immer auf geheimen Inzest sehr verdächtig und insbesondere von der zweiten Ehe des Vaters läßt sich unschwer nachweisen, daß sie fast immer die Heirat mit der Tochter bezweckt (vgl. Allerleirauh, Grimm Nr. 65 u. v. a.).

(23) [105]: Dieses Motiv der fälschlich verdächtigten Treue findet sich außer bei Genovefa, Wolfdietrich und Siegfried (vgl. Rank: Mythus S. 54) noch in den Erzählungen von Crescentia, Euryanthe, des Reußenkönigs Tochter, dann bei der Gattin des Kaisers Octavian, der Königin von Frankreich, Osanna, des Aragonischen Königs Dietrich Gemahlin, Berta, Karls des Großen Mutter u. s. w. (vgl. dazu Hagen S. 565, wo weitere Hinweise). Eine ähnliche Erzählung auch bei Alpenburg: Alpensagen, S. 199.

(24) [111]: Die Volksmeinung, daß Vielgeburten nicht ohne Verletzung der ehelichen Treue statthaben könnten, spiegelt sich in zahlreichen Sagen wieder und ist eines der verbreitetsten Motive

mittelalterlicher Volksdichtung, so daß Cassel (S. 25) meinen konnte, die vielfachen Sagengestaltungen dienten der Belehrung des Volkes über diesen Irrtum. Eine der schönsten derartigen Volkssagen ist verwertet im Lai du Frêne (altfranz. freisne, lat. frixinus die Esche) der Marie de France. Dort sagt die Frau gelegentlich der Zwillingsgeburt einer Nachbarin (nach Hertz' Übersetzung, S. 58):

»Wohl weiß ich das, ich muß gesteh'n,
Niemals geschah's, noch wird's gescheh'n,
Daß eine Frau aus eig'ner Kraft
Durch eine einz'ge Schwangerschaft
Zwei Kinder mag zumal empfahn,
Wenn nicht zwei Männer das getan.«

Bald danach bekommt sie selbst Zwillinge (Mädchen), von denen sie, um nicht ihrem eigenen Urteilspruch zu verfallen, eines mit kostbaren Gaben geschmückt, aussetzen läßt. Auf einem Eschenbaum (daher ihr Name) findet es der Pförtner eines Klosters, dessen Tochter eben einen Säugling an der Brust hat und nun das Kind nährt und pflegt, welches dann die Äbtissin als ihre Nichte aufzieht. Das Kind blüht zur schönsten Jungfrau heran, gewinnt die Liebe eines Ritters und folgt ihm als Schwangere auf sein Schloß. Ihr Glück wird jedoch bald gestört, da der Ritter zu einer ebenbürtigen Ehe gezwungen, ein edles Fräulein heiratet, welches jedoch vor dem leiblichen Vollzug der Ehe als die Zwillingsschwester der Geliebten erkannt wird.

Reinhold Köhler hat in seinen gelehrten Anmerkungen zu Warnkes Ausgabe der Lieder der Marie de France (p. LXIV squ.) eine Reihe von parallelen und verwandten Sagen zusammengestellt, die nicht nur das Interesse des Literarhistorikers, sondern auch das des Psychoanalytikers verdienen.

»Zu dem Eingange des Lais von Le Fraisne, wonach die Rittersfrau ihre Nachbarin der Zwillinge wegen des Ehebruchs beschuldigt, bald darauf aber selbst Zwillinge bekömmt und einen derselben heimlich aussetzen läßt, bilden Seitenstücke folgende Sagen: die Stammsage der Welfen in der Brüder Grimm Deutschen Sagen Nr. 515 = ²Nr. 521, die Sage von der Gräfin Jutta von Querfurt in W. J. A. von Tettaus und J. D. H. Temmes Volkssagen Ostpreußens, Litthauens und Westpreußens, Nr. 62, die von den Hundt von Dorfheim in Pinzgau bei F. Panzer, Bayrische Sagen und Bräuche, I, 8, die von den Hunden von Wenkheim bei L. Bechstein, Der Sagenschatz des Thüringerlandes, neue Aufl., Hildburgh. 1862, IV, 199, und C. L. Wucke, Sagen der mittleren Werra, I, 96, die von den Herrn von Trazegnies in J. W. Wolfs Niederländ. Sagen, Nr. 128 und besonders die Variante S. 681,

die ungarische von den sieben Söhnen des Grafen Simon Mitzbán, über welche D. Cornides im Ungarischen Magazin, Bd. 2, Preßburg 1782, S. 145—74, gehandelt hat (vgl. auch P. Cassel, Der Schwan in Sage und Leben, Berlin 1861, S. XXIII), und die spanische, welche dem Schauspiel »Los Porceles de Murcia« von Lope de Vega zu Grunde liegt (Analyse desselben in M. Enks Studien über Lope de Vega Carpio, Wien 1839, S. 183—94). Nach diesen Sagen zeiht eine vornehme Frau eine Bettlerin, welche Zwillinge oder Drillinge hat, deshalb des Ehebruchs, bekömmt dann selbst Siebenlinge (Sage von den Hundt, den Söhnen des Grafen Mitzbán und den Porceles von Murcia) oder Neunlinge (Gräfin von Querfurt) oder Zwölflinge (Welfen) oder Dreizehnlinge (Sage von den Trazegnies = Treize nés und von den Hunden zu Wenkheim), behält aber nur eines der Kinder und läßt die übrigen forttragen, um sie zu ertränken, welch letzteres jedoch durch den Vater verhindert wird, der dazu kömmt, wie die Kinder als angebliche junge Hunde ertränkt werden sollen.

Außer diesen gibt es noch manche andere parallele Sagen, die aber zum Teil verändert oder entstellt oder unvollständig überliefert sind. So ist es Entstellung, wenn in der Sage von der Gräfin auf Falkenstein im Inntale und von ihren Zwölflingen (Sepp, Altbayr. Sagenschatz, S. 547) die Bettlerin nicht wegen ihrer Zwillinge oder Drillinge, sondern ganz allgemein wegen ihrer vielen Kinder, die nicht alle rechtmäßige sein könnten, gescholten wird. Ebenso liegen Entstellungen vor, wenn in einer Fassung der Sage der Gräfin von Querfurt (A. Kuhn u. W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Nr. 234) und in der von der Gräfin von Altdorf im Schussenthal und von ihren Zwölflingen (E. Meier, Deutsche Sagen aus Schwaben, Nr. 371) der Bettlerin mit ihren vielen Kindern nicht Ehebruch vorgeworfen, sondern sie nur gescholten wird, daß sie so viele Kinder habe und doch nicht wisse, wovon sie sie ernähren solle, und wenn in der von der Rittersfrau vom Schloßberg oder Weißenberg bei Ursberg in Mittelfranken und von ihren Siebenlingen (Panzer I, 134) die Rittersfrau der Bettlerin mit ihren sieben Kindern zuruft: »Hättest du so viele Hunde geboren, so zögen sie die Bauern!« — In andern parallelen Sagen fehlt die Ehebruchsbeschuldigung der Bettlerin durch die vornehme Frau, aber die Furcht der letzteren wegen Mehrgeburt in den Verdacht des Ehebruches zu kommen, ist geblieben. Vgl. Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 571 = ²577 (Variante der Sage von der Gräfin von Querfurt), E. de la Fontaine, Luxemburger Sagen und Legenden, Nr. 341 (Sage der Familie von Hondelingen), Panzer I, 30 (Sage von einer Gräfin auf dem Schneckenbüchel). — In noch andern sonst parallelen Sagen kommt, wenigstens in der Gestalt,

in der sie vorliegen, überhaupt nichts von dem Verdacht des Ehebruches vor, und da sie demnach keinen Berührungspunkt mit unserem Lai haben, übergehe ich sie hier.

Dagegen steht in gewisser Beziehung unserem Lai die Sage von der Gräfin Margareta von Holland besonders nahe, wie sie Hermann Korner in seiner Chronik (J. G. Eccard, Corpus historicum medii aevi, II, 955—56) beim Jahr 1300, secundum Wilhelmum erzählt hat: Als Katharina, die Frau des Ritters Simon im Haag, eine allgemein geliebte und geehrte Dame, Zwillinge geboren hatte, sagte die ihr übelwollende Gräfin Margareta, die Gemahlin des Grafen Johann von Holland, öffentlich: »Nunc apparet in effectu finis levitatis et dissolutae conversationis mulieris illius. Reputo enim, tam impossibile quamcumque mulierem posse ex unico patre gemellos concipere, sicut me simul tot concipere foetus quot dies sunt unius anni.« Infolge dieser Äußerung der Gräfin trennte sich der Ritter von seiner Gemahlin und sie wurde in ein Kloster gesperrt. Dort flehte sie zu Gott, ihre Unschuld offenbar zu machen, und ihr Flehen wurde erhört. Denn nach einiger Zeit brachte die Gräfin 364 Kinder auf einmal zur Welt, die vollkommen menschlich gestaltet, aber klein wie Krabben waren, und nachdem sie von den Hebammen in ein großes Becken gelegt und durch Besprengen mit geweihtem Wasser getauft worden waren, starben. Allgemein wurde angenommen, quod Deus ob injuriosam infamationem nobilis mulieris Katharinae tantum prodigium ostendisset in ipsius infamatrice. Der Ritter nahm seine Gemahlin wieder feierlich zu sich.

In dieser Erzählung Korners[1]) ist also die des Ehebruchs geziehene Mutter der Zwillinge eine Edelfrau, wie im Lai del Fraisne, keine Bettlerin, wie in den meisten der oben erwähnten Sagen[2]), und bei Korner wie bei Marie glaubt der Ritter die Anschuldigung.

---

[1]) Die Erzählung im Chronicon Sclavicum, quod vulgo dicitur parochi Suselensis, niedersächsisch und lateinisch, hgg. von E. A. Th. Laspeyres, S. 124, ist nur eine zum Teil wörtliche Abkürzung der Kornerschen Erzählung.

[2]) In jüngeren Überlieferungen der Sage (vgl. Brüder Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 578 = ²Nr. 584, und J. W. Wolf, Niederländische Sagen, Nr. 45) ist es eine arme Frau, die ihrer Zwillinge wegen von der Gräfin beschimpft wird, und sie wünscht dafür der Gräfin so viele Kinder als Tage im Jahre. In einer spanischen Romanze (G. B. Depping, Romancero Castellano, nueva ediz., III, 74) ist Madama Margarita eine ‚Prinzesa' von ‚Irlanda' (statt Olanda) geworden, und die beschimpfte Bettlerin wünscht ihr so viele Kinder auf einmal zu bekommen,

que no puedas conocerlos
ni menor poder criar.

Außer diesen Sagen bilden ferner Seitenstücke zum Eingange unseres Lais eine dänische Ballade und eine spanische Romanze. In der dänischen Ballade (Sv. Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser, V, 386, Nr. 285 E) schwört Frau Ellensborg in der Kirche — es ist nicht gesagt, bei welcher besonderen Gelegenheit, etwa bei einer Taufe von Zwillingen —, eine Ehefrau könne nicht rechtmäßiger Weise Zwillinge bekommen, bekommt aber dann selbst Zwillinge weiblichen Geschlechts und wirft eins der Mädchen ins Wasser, das aber von den Wellen ans Land geworfen wird und dessen fernere merkwürdige Schicksale den Hauptinhalt der Ballade ausmachen.[1]) In der spanischen Romanze (G. B. Depping, Romancero Castellano, nueva ed., III, 72; F. Wolf und C. Hofmann, Primavera y Flor de Romances, II, 77, Nr. 152) führt eine Königin von Frankreich das Gesetz ein, daß eine Frau, die Zwillinge gebäre, als Ehebrecherin verbrannt oder ins Meer geworfen werde. Als sie nun selbst zwei Knaben geboren hat, verschließt sie den einen nebst Gold und Juwelen in einem Kasten und wirft ihn ins Meer. Der Kasten wird von den Wogen ans Land unter einen Weißdorn geschleudert und dort von Seeleuten gefunden und aufgemacht. Der Knabe, nach dem Weißdornstrauch (espino) genannt (Espinelo, also wie Le Fraisne von der Esche), wird zum Sultan von Syrien gebracht und von diesem an Sohnes Statt angenommen.

Dem Eingang der spanischen Romanze ganz ähnlich ist der des italienischen Gedichtes von dem Königssohn Gibello[2]). Nach diesem ließ König Tarsiano von Bravisse alle Mütter von Zwillingen verbrennen. Als nun seine Gemahlin Zwillinge geboren hatte, wobei niemand außer ihrer Hebamme gegenwärtig gewesen war, trug die

Sie bringt dann 370 Söhne, chicos ratoucillos, zur Welt u. s. w. Die Taufschüssel der 370 wurde in einer Kirche »unserm Kaiser Carlos« (Karl V.) gezeigt. Vgl. über die Sage nach J. van Lennep und J. ter Gouw, Het Boek der Opschriften, Amsterdam 1869, S. 157. — Nach Sepp a. a. O., S. 549 kommt die Sage auch in Tirol vor. Er sagt: »Am Thierberg bei Kufstein kann man lesen wie die Gräfin Seiboldsdorf dieselbe Erfahrung (wie die Gräfin von Holland) gemacht, und man sieht die 365 bei der Taufe abgebildet, welche das Bettelweib ihr angewunschen.«

[1]) Grundtvig, S. 379, verweist dazu auf unsern Lai, die Reali di Francia, Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 515, 517, 571, 578, Wolf, Niederl. Sagen, Nr. 128, Müllenhoff Sagen, Nr. 513, und auf die gleich zu erwähnende spanische Romanze. Einige der angeführten Sagen gehören zu den von mir absichtlich übergangenen (siehe oben).

[2]) Herausgegeben von F. Selmi u. d. T. „Gibello, novelle inedita in ottava rima del buon secolo della lingua«, Bologna 1868 (Dispensa XXXV der Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al. XIX).

treue Hebamme das eine Knäblein heimlich ans Meer, um es hineinzuwerfen, traf aber dort fremde Kaufleute, denen sie das Kind gab. Von dem weitern Verlauf des Gedichtes interessiert uns hier nur, daß es schließlich an den Tag kommt, daß Gibello, der von den Kaufleuten mitgenommene Zwilling, nachdem er ein tapferer Ritter geworden, der Zwillingssohn der Königin von Bravisse ist, und daß der König seine Gemahlin deshalb verbrennen lassen will, daß aber Gibello ihn davon abbringt, indem er ihm folgende Vorstellung macht:

Come non fu 'mpossibile al Signore
Di fare Adamo primo uom che formoè,
Cosi no 'gli e 'mpossibile di fare
Duo figlino' in un' ora ingenerare.

Ferner gehören hierher aus bekannten mittelalterlichen Dichtungen die Geschichten der Königin Beatrix, der Gemahlin des Oriante und der Königin Drugiolina oder Drusolina oder Dusolina (Duxolina), der Gemahlin des Fioravante, von denen erstere mit Siebenlingen, letztere mit Zwillingen niederkömmt, nachdem sie vorher sich gegen die Möglichkeit der ehelichen Zeugung von Zwillingen ausgesprochen haben, worüber im folgenden das Nähere.

Aus einer französischen Prosabearbeitung des »Chevalier au cygne« (ed. Reiffenberg) sind die englische »History of the noble Helyas, Knight of the Swanne« (Early English Prose Romances, ed. by W. J. Thoms, sec. ed., Vol. III, London 1858) und das niederländische Volksbuch von dem »Ridder met de Zwan« geflossen. In letzterem sagt nach G. D. J. Schotel, Vaderlandsche Volksboeken en Volkssprookjes, Haarlen 1874, I, 47 Beatrix zu ihrem Gemahl: Mij dunkt dat eene vrouw niet en mag ontfangen twee kinderen, zonder te hebben twee mannen«, worauf Oriant antwortet: Dit mag wel geschien, want bij der natuure en bij Godes gratie zoo mag eene vrouw van een man ontvangen t' eender dragt zeven kinderen. In der englischen Bearbeitung sagt Beatrice (Toms III, 33): »Me semeth that it is difficile for a woman to conceive two children without having the company of two men«, und Oriant antwortet: »Sweet love, yes right wel, put away the opinion fro your minde. For by the wil of God and after nature a woman may conceive of one man to the nombre of XII children at ones, naturally fourmed, and parfite«.

In der von Hippeau herausgegebenen Version (V. 50 ff.) sehen König Oriant und seine Gemahlin von einem Thurm herab, wie eine arme Frau zwei Kinder trägt. Kaum hat der König sie gesehen, so fängt er zu weinen an und beklagt sich über die Kinderlosigkeit ihrer eigenen Ehe. In der folgenden Nacht empfängt die Königin von ihrem Gemahle sieben Kinder.

Dies französische Gedicht ist die Quelle einer lateinischen »Historia de milite de la Cygne« in Reiffenbergs Ausgabe S. 181—205 und des zuerst 1820 von Utterson für den Roxburghe Club und dann wieder 1868 von H. H. Gibbs für die Early English Text Society (Extra Series, VI) herausgegebenen »Romance of the Chenelere Assigne«. Aus beiden möge es hier genügen nur die Worte mitzuteilen, welche die Königin ihrem Gemahl antwortet. In der lateinischen Erzählung (S. 182) sagt sie: »Non est creatura sub celo que me posset ad credendum inducere, ut uno concubitu vel generatione valeret ulla femina fetum duplicem generare, nisi foret mullier meretricia que se supponeret duobis viris.«

In dem »Libro di Fioravante« wird erzählt, wie eine Frau mit zwei Knaben den König Fioravante in Gegenwart seiner Gemahlin, seiner Mutter und seiner Barone um ein Almosen bittet. Nach einer Pariser Handschrift [1]) sagt seine Gemahlin — hier Duxolina (Dusolina) genannt — zu der Armen: »Como di tu che de uno homo tu abia doy fioli a un portato?« Worauf Fioravante zu seiner Gemahlin sagt: »Se non fosse chel me parareve male, io te dareve tale per la boccha che te fareve cadere in terra; chel è segondo la voluntà de Dio che una femina po aver doy fioli, sey e dexe e altersi cente, se a Dio gie plaxesse. Imperzoe pentete de quello che tu à ditto.« Nach einiger Zeit bringt Drugiolina Zwillingsknaben zur Welt. Mit ihnen wird sie dann, nachdem ihre Schwiegermutter einen Jüngling gezwungen, sich neben die Schlafende zu legen, und hierauf ihren Sohn herbeigerufen, als Ehebrecherin von ihrem Gemahl verstoßen.

Die Geschichte der Drugiolina oder Drusolina und ihrer Zwillingssöhne findet sich aber auch in den »Reali di Francia«, und hier (Libro II, cap. 42) sagt Drusolina — ich gebe die Worte so wie sie Rajna a. a. O. S. 81 gibt [2]) —: »E' non può essere che d'uno uomo solo a uno portato nasca due figliuoli'; Fioravante aber erwidert ihr: »O Drusolina, non dire cosi, imperò che a Dio noun' è impossibile nulla, imperò che la femmina a uno portato può fare sette figliuoli, ma non più«.[3])

Endlich habe ich noch die Dichtung von der Gemahlin und den Zwillingssöhnen des Kaisers Octavianus zu erwähnen, von

[1]) A. Darmesteter, De Floovante, vetustiore gallico poemate, et de Merovingo Cyclo, Lutetiae Parisiorum 1877, S. 179.

[2]) Pio Rajna: I Reali di Francia. Ricerche intorno ai Reali di Francia, segnite del Libro delle storie di Fioravante e del Cantare di Bovo d'Antona. Vol. I, Bologna 1872.

[3]) Siebenlinge erscheinen also hier wie oben in der Stelle aus dem von Reiffenberg hgg. »Chevalier au cygne« als das Maximum.

welcher die Geschichte der Drugiolina, wie schon längst bemerkt, nur eine Variante ist (Vgl. Rajna a. a. O. S. 72). Auch in ihr kömmt der Zweifel an der ehelichen Geburt von Zwillingen vor, aber es spricht ihn die böse Schwiegermutter aus, nachdem die Schwiegertochter Zwillinge zur Welt gebracht hat, und es erscheint auch für den weiteren Verlauf der Geschichte (Verstoßung der Königin mit ihren Zwillingen auf Anstiften der Schwiegermutter) angemessener, daß jener Zweifel von der Schwiegermutter nach der Geburt der Zwillinge, als von der Mutter selbst vorher, ausgesprochen wird. In unserem deutschen aus dem Französischen übersetzten Volksbuch vom Kaiser Octavianus sagt die Mutter Octavians zu ihm — nicht zu seiner Gemahlin —: »wie sollt' es möglich sein, daß ein Weib zwei Kinder in einem Leibe trüge und an die Welt brächte, wenn sie nicht mit zweien Männern zu tun gehabt hätte?« (Simrock, Die deutschen Volksbücher, II, 244). Über die Worte der Schwiegermutter in dem französischen Original vergleiche man den 1884 zum erstenmal von K. Vollmöller hgg. Roman »Octavian« (V. 118 ff.). Das englische Gedicht »Octavian Imperator« (H. Weber, Metrical Romances, III, 157 ff) weicht sowohl von dem altfranzösischen Gedicht als von dem deutschen Volksbuch vielfach ab.

Der »Volkswahn«, wonach »Zwillinge und Drillinge Verdacht ehebrecherischer Zeugung traf,«[1]) kommt übrigens schon im Altertum und noch in der Neuzeit bei verschiedenen nichteuropäischen Völkern vor. Vgl. H. Ploss, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 2., neu durchges. u. verm. Aufl., Berlin 1882, I, 265 ff. Auch Hertz hatte (in seiner Übersetzung der Lieder der Marie de France, Stuttgart 1862, S. 252) aus dem Werk »L'Esprit des Usages et des Coutumes des différents peuples, London 1785, I, 269, folgende Stelle mitgeteilt: »Une négresse d'Ardra (Guinéa), qui accouche de deux jumeaux, est réputée adultère; on n'imagine pas que le même homme engendre deux enfants.« Diese Stelle its dem von Ploss gesammelten nachzutragen.« (Bis hierher wörtliches Zitat nach Köhler.)

Daß sich in diesem Volksglauben nicht so sehr eine infantile Sexualtheorie als vielmehr ein soziales Sexualproblem der Erwachsenen spiegelt, geht nicht nur daraus hervor, daß der Irrtum doch eine gewisse Kenntnis der Zeugungs- und Geburtsvorgänge voraussetzt, sondern auch aus den sozialen Momenten, welche dabei mitspielen. Außer den schon im Texte (S. 111) genannten Rechtfertigungsversuchen der Frau und Ironisierungsbestrebungen des Mannes ist es auffällig, daß die wegen der Mehrgeburt gescholtene Frau meist als Bettlerin dargestellt wird, welche Schwierigkeiten

[1]) Die Worte sind von Jakob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, S. 456.

mit der Ernährung der Kinder hat. Auf das Problem der Sexualaufklärung würde vielleicht der Umstand hindeuten, daß die vornehmen Damen bezüglich ihrer Sexualunwissenheit in einen direkten Gegensatz zu den Weibern aus dem Volke gestellt werden.

(25) [127]: Diesen Mechanismus hat Riklin (S. 47) am Märchen vom Froschkönig (Grimm, Nr. 1) dargelegt. Silberer faßt in seiner interessanten Arbeit diesen Mechanismus (S. 583) wie auch die mythologische Spaltung und Personifikation als „funktionales Phänomen" auf; d. h. er sieht darin neben dem Ausdruck eines Gedanken*inhalts* auch die Darstellung des entsprechenden psychischen Vorganges. Ein plastisches Beispiel für diese Auffassung findet sich in unserer Sage an der Stelle, wo der siegreiche König Oriant bei seiner Heimkehr die gegen seine Gemahlin erhobenen Beschuldigungen hört. „Da befiel ihn tiefer Schmerz; er versammelte seinen Rat und fragte, was zu tun wäre? Und einige rieten, die Königin zu verbrennen, andere aber, sie nur gefangen einzuschließen. Dieses letztere gefiel dem König besser, weil er sie noch immer liebte" (Grimms Wiedergabe. D. S.). Hier ist sehr hübsch die Überlegung und das Schwanken des Königs vor der Entschließung in dem „versammelten Rat" des Königs personifiziert, in dem zunächst Uneinigkeit herrscht, wo aber doch schließlich die Liebe des Königs zu seiner Gattin den Ausschlag für ihre Begnadigung gibt. Vgl. dazu Silberer (S. 552): „Die abstrakte Handlung des Nachdenkens, des Erwägens verschiedener Möglichkeiten des Denkens oder des Entschlusses wird durch eine Diskussion mehrerer Menschen bildlich dargestellt."

(26) [129]: Mythologisch ist die Verwandlung der Kinder in Schwäne bedingt durch den Mahrtencharakter der Mutter, die ursprünglich offenbar selbst eine Schwanenjungfrau war (wie in der Fassung der altdeutschen Blätter) und sich ja noch in unserer Sage in eine Hirschkuh verwandelt. Der von uns supponierte psychologische Zusammenhang der Schwanverwandlung mit dem Geburtsvorgang scheint auch mythologisch nahegelegt durch eine Bemerkung von Wolf (Beiträge, II., 217), der von einer Fee, welche die Gabe hatte, sich in einen Schwan zu verwandeln, sagt: »Sollte sie diese durch den Verlust der Jungfräulichkeit verloren haben? War das Wasser (durch das sie wieder in den Vogel verwandelt wird) aus dem reinigenden Brunnen der Jugend und Schönheit, der wohl auch die Jungfräulichkeit wieder herstellte, wie das Bad in der Quelle Canatho der Juno die verlorene Virginität wieder verlieh (Lysim. Alex. XIII).« — Wundt (S. 158) meint, daß in den Sagen der Schwanenjungfrau die alte Vorstellung von der Ehe zwischen Mensch und Tier (Zeus-Leda) verschollen sei und daß darum der Schwan ursprünglich schon eine menschliche Jungfrau gewesen sei,

die sich erst in das Tier verwandelt habe. — In gewissem Sinne mag dies zutreffen wie ja auch unsere Sage in der Phantasie von der Hundegeburt noch einen Rest jener geschlechtlichen Verbindung zwischen Mensch und Tier bewahrt hat. Daß aber speziell der Hund eines der häufigsten »Sexualtiere«, d. h. Tiersymbol für das Männlichsexuelle ist, hat Riklin (S. 55) hervorgehoben.

(27) [136]: Wenn auch Wagner in seiner Selbstbiographie (S. 19) berichtet: »Ich entsinne mich kaum je von ihr geliebkost worden zu sein, wie überhaupt zärtliche Ergießungen in unserer Familie nicht stattfanden«, so widerlegt das unsere Vermutung keineswegs, um so weniger, als gleich darauf das Geständnis einer Ausnahme folgt. »Unter solchen Umständen ist es mir als epochemachend in der Erinnerung geblieben, daß als ich eines Abends schläfrig zu Bett gebracht wurde, und die Augen weinerlich nach ihr aufschlug, die Mutter mit Wohlgefallen auf mich blickte, und gegen einen anwesenden Besuch sich mit einer gewissen Zärtlichkeit über mich äußerte.« — Wagner kann ja sehr wohl die anderen Zärtlichkeiten der jungen Witwe, die, wie wir vermuteten, noch in das erste Lebensjahr des Knaben fallen, vergessen, oder was bei seiner Veranlagung wahrscheinlicher ist, verdrängt haben. Für diese Auffassung spricht insbesondere die psychoanalytisch leicht verständliche Tatsache, daß Wagner als Kind an ausgesprochenen Angstzuständen litt, die wie wir wissen, auf die intensive Verdrängung psychosexueller Regungen zurückgehen. Er schreibt darüber in der Selbstbiographie (»Mein Leben«, S. 20):

»Die Erregungen des Grausens und der Gespensterfurcht bilden einen ganz besonderen Faktor in der Entwicklung meines Gemütslebens. Von zartester Kindheit an übten gewisse unerklärliche und unheimliche Vorgänge auf mich einen übermäßigen Eindruck aus; ich entsinne mich, vor leblosen Gegenständen, als Meublen, wenn ich länger im Zimmer allein war, und meine Aufmerksamkeit darauf heftete, plötzlich aus Furcht laut aufgeschrien zu haben, weil sie mir belebt schienen. Keine Nacht verging, bis in meine spätesten Knabenjahre, ohne daß ich aus irgend einem Gespenstertraum mit fürchterlichem Geschrei erwachte, welches nie eher endete, als bis mir eine Menschenstimme Ruhe gebot.«

(28) [136]: Wagner hat diese Phantasie einer Untreue nicht nur in Betreff seiner Mutter gehegt, sondern auch auf die vorige Generation übertragen, indem er seine Großmutter mütterlicherseits in ähnlicher Weise verdächtigt. Von seiner Mutter heißt es in der Selbstbiographie, S. 18:

»Über ihre Herkunft hat sie sich gegen keines ihrer Kinder umständlich vernehmen lassen. Sie stammte aus Weißenfels, und

gab zu, daß ihre Eltern dort Bäcker (nach neueren Erkundigungen Mühlenbesitzer) gewesen seien. Schon in Betreff ihres Namens äußerte sie sich aber mit einer sonderbaren Befangenheit, indem sie diesen als »Perthes« angab, während, wie wir wohl herausbekamen, er in Wahrheit »Bertz« hieß. Auffallend war, daß sie in einer gewählten Erziehungsanstalt zu Leipzig untergebracht war und dort die Sorge eines von ihr sogenannten »hohen väterlichen Freundes« genoß, als welchen sie uns später einen weimarischen Prinzen nannte, der sich um ihre Familie in Weißenfels Verdienste erworben hatte. Ihre Erziehung scheint in jener Anstalt durch den plötzlichen Tod dieses väterlichen Freundes unterbrochen worden zu sein.« Neben dem Gedanken, daß der aus solchen Verhältnissen stammenden Mutter vielleicht auch manches zuzumuten wäre, spricht sich in dieser Phantasie vor allem die innig zum Familienroman gehörige Idee einer hohen (fürstlichen) Abkunft aus, die auf Kosten des persönlichen Ehrgeizes die Abstammung vom Vater leugnet und die Treue der Mutter verdächtigt. — Dieselbe Phantasie berichtet Goethe in »Dichtung und Wahrheit«.

(29) [137]: Nach der Selbstbiographie (S. 85), entnahm Wagner den Stoff »Büschings Buch über das Ritterwesen«. Dort wird eine Edelfrau zur Nachtzeit von einem Manne, der sie liebt, überfallen. Wagner macht daraus eine Braut und beginnt mit der Familienfeindschaft zweier großer Geschlechter, welches Motiv er auch in seinem Trauerspiel »Leubald und Adelaïde« ausgiebig verwertete.

(30) [141]: Auch dieser Zug in Wagners Lohengrin, daß Telramund der zweifelnden Elsa rät, den geheimnisvollen Retter durch einen Zauber an sich zu fesseln, zu dem er ihr seine Hilfe anbietet, findet sich im »Titurel« angedeutet und wird danach sowie nach Hoffstätter (II, 174—182) von den Brüdern Grimm unter dem Titel: Loherangrins Ende zu Lothringen erzählt. Als Lohengrin nach Stellung der verbotenen Frage aus Brabant fortgezogen war, kam er nach Luxemburg und ward dort der schönen Belaye Gemahl (zweite Ehe), die ihn so liebte, daß sie keine Stunde ohne ihn sein konnte. Da wurde ihr geraten, wenn sie ihn fest an sich bannen wolle, müsse sie ihm, wenn er schlafe, ein Stück Fleisch vom Leibe schneiden und essen. Sie verwarf aber diesen Rat und sagte: »Eh' wollt ich mich begraben lassen, als daß ihm nur ein Finger schwüre.« — Mit denselben Worten trägt Talramund bei Wagner seinen Plan vor: »Laß mich das kleinste Glied ihm nur entreißen, des Fingers Spitze ...« Belayes neidische Verwandte unternehmen es dennoch, dem schlafenden Helden ein Stück Fleisch auszuschneiden; aber durch einen Traum gewarnt, erwacht Lohengrin rechtzeitig, tötet mit einer Hand eine Menge Angreifer, empfängt aber schließlich doch eine Todeswunde.

(31) [142]: Das in Sage und Dichtung in vielfachen Varianten und Modifikationen verwertete Motiv des Vatermordes hat auch Wagners Phantasie frühzeitig aufs intensivste beschäftigt. So berichtet er bereits aus der Schulzeit über seinen Versuch eine Tragödie nach griechischem Muster zu konstruieren (Mein Leben, S.24):

»Ich wählte hiezu als Stoff den Tod des Odysseus nach einer Fabel des Hyginus, nach welcher der alte Held von seinem mit Kalypso erzeugten Sohne erschlagen wird. Auch mit dieser Arbeit blieb ich in den ersten Anfängen stehen.« Das gleiche Thema liegt auch dem komplizierten Trauerspiel »Leubald und Adelaïde« zu Grunde, das der 15jährige Jüngling verfaßte. »Die Handlung begründete sich eigentlich auf eine Variation des »Hamlet«: Die Veränderung bestand darin, daß mein Held, durch die Erscheinung des Geistes seines, unter ähnlichen Umständen gemordeten Vaters, und dessen Aufforderung zur Rache, zu so ungestümer Aktion hingerissen wird, daß er durch eine Reihe von Mordtaten zum Wahnsinn gelangt. [Er tötet den Mörder, seine Söhne und seine Verwandten. Nur dessen Tochter ist vor seiner Rache gerettet worden. Von den Feinden gefangen, entflieht er mit ihr und draußen in der Wildnis erkennen sie einander als Todfeinde.] Der in Leubald bereits merklich keimende Wahnsinn bricht nach dieser Entdeckung immer stärker hervor; was zu dessen Steigerung beigetragen werden kann, geschieht durch den Geist des Vaters, welcher sich unaufhörlich zwischen die Annäherungen der Liebenden drängt ..... Endlich erstickt er sie in der Raserei, findet sich dann plötzlich beruhigt, senkt sein Haupt auf ihren Schoß und läßt sich ihre letzte Liebkosung gefallen, während ihr eigenes Blut über den Sterbenden dahinströmt. (Mein Leben, S. 35.)

(32) [143]: Wäre diese Änderung wirklich der Bühnenwirkung zuliebe vom Dichter eingeführt worden und rein willkürlich gewesen, so hätte er sich unmöglich so heftig dagegen sträuben können, dem großen Publikum zuliebe die Handlung zu einem befriedigenden Schluß zu führen. »Auch in den Mitteilungen an seine Freunde schildert er, wie er vielfach wirklichen, tiefen, oft in heißen Tränen ihm enströmenden Jammer litt, als er unabweislich die tragische Notwendigkeit der Trennung, der Vernichtung der beiden Liebenden empfand. Um ein Haar hätten es einige seiner Freunde, die sich noch nicht an eine Oper ohne befriedigenden Schluß gewöhnen konnten, zuwege gebracht, daß Wagner den Schluß umänderte und — zur Freude des Parketts wie der Galerie! — die beiden Liebenden Elsa und Lohengrin beisammen ließ« (Chop, S. 18 f.).

In seiner Autobiographie ist (S. 388) davon die Rede, daß Franck dem Meister eine Änderung des Schlusses nahelegte, wonach Lohengrin bleiben sollte.

»Da ich natürlich von all dem nichts wissen wollte, kam ich doch darauf, mir zu überlegen, ob die grausame Trennung nicht erspart, das unerläßliche Fortziehen in die Ferne aber doch erhalten werden könnte. Ich suchte ein Mittel auf, Elsa mit Lohengrin fortziehen zu lassen, zu irgend welcher Buße, welche sie ebenfalls der Welt entrückte.« Frau von Lüttichau entschied jedoch für die Beibehaltung der ursprünglichen Fassung. »Sonderbarerweise«, schreibt Wagner (S. 389), »vermochte später eine ähnliche Erfahrung in Betreff desselben Gegenstandes mich noch einmal in eine vorübergehende Unsicherheit zu bringen,« als nämlich Adolf Stahr Einwände gegen den unbefriedigenden Schluß erhob, und wieder vermochte Liszt es leicht, den schwankend gewordenen Meister von der Richtigkeit der künstlerisch und menschlich, mythologisch wie psychologisch einzig möglichen ursprünglichen Lösung zu überzeugen.

(33) [151]: Wie sehr die Beschäftigung mit dem Lohengrin an Wagners Mutterkomplex rührte, offenbart sich in einer Notiz der Selbstbiographie, (S. 426), die vom Tod und dem Leichenbegängnis der Mutter handelt: »Auf meiner kurzen Zurückreise nach Dresden kam zum erstenmal mit deutlichem Bewußtsein das Gefühl meiner vollkommenen Vereinsamung über mich, da ich nicht umhin konnte, mit dem Verluste der Mutter auch jedes natürliche Band des Zusammenhanges mit meinen, in eigenen und besonderen Familieninteressen befangenen Geschwistern als gelöst zu erkennen. So machte ich mich dumpf und kalt an das einzige, was mich erleuchten und wärmen konnte, die Ausarbeitung meines »Lohengrin«, und meine altdeutschen Studien.«

X.

Literaturverzeichnis.

Abraham Karl: Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie. (Schriften z. angewandten Seelenkunde, hg. v. Prof. Dr. S. Freud, Heft 4.) Wien und Leipzig 1909.

Altdeutsche Blätter: Hg. von Haupt und Hoffmann. Band I (Leipzig 1836), S. 128—136.

Apulejus: Amor und Psyche. Ein Märchen aus dem Lateinischen von R. Sachmann (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 486.)

Baring-Gould: Curious myths of the middle ages. London 1881. (The Knight of the Swan, p. 579—603.)

Bartsch Karl: Die Eigennamen in Wolframs Parzival und Titurel. (Germanistische Studien, hg. von Bartsch, Bd. II, Wien 1875, S. 114—158).

Bechstein L.: Deutsches Märchenbuch. Leipzig 1847.

Benfey Th.: Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln. 2 Bde., Leipzig 1859.

Beowulf: Mit ausführl. Glossar, hg. v. Moritz Heyne. (Bibl. der ältesten deutsch. Lit. Denkm., III. Band.)

— Heldengedicht des VIII. Jahrh. zum erstenmal aus dem Angelsächsischen in das Neuhochdeutsche stabreimend übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Ludw. Ettmüller. Zürich 1840.

— Das älteste deutsche Epos, übersetzt und erläutert von Karl Simrock. Stuttgart und Augsburg 1859.

Binswanger Ludwig: Versuch einer Hysterieanalyse (Jahrbuch f. psychoanalytische und psychopatholog. Forschungen, Bd. I, 1909, F. Deuticke).

Birch-Hirschfeld A.: Die Sage vom Gral. Ihre Entwicklung und dichterische Ausbildung in Frankreich und Deutschland im XII. u. XIII. Jhd. Leipzig 1877.

Bloete J. F. D.: Der zweite Teil der Schwanrittersage. Ein Versuch zur Erklärung des Schwans (Zeitschrift f. deutsch. Altertum [Zfda], Bd. 38, 1894).

— Das Aufkommen des clevischen Schwanritters (Zfda, Bd. 42, 1898, S. 1—53).

— Der historische Schwanritter (Zs. f. romanische Philologie, Band 21, S. 176 ff.).

Bouterwek W.: Das Beowulflied (Germania, Bd. I).

Cassel P.: Der Schwan in Sage und Leben. 3. verm. Ausg. Berlin 1872.

Chop Max: Richard Wagners Lohengrin. Geschichtlich, szenisch und musikalisch analysiert (Erläuterungen zu Meisterwerken der Tonkunst, 3. Bd.). Leipzig, Reclams Universalbibliothek Nr. 4750.

Elster Ernst: Ein Beitrag zur Kritik des »Lohengrin« (Beiträge z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. Hg. von Paul und Braune. Band 10. Halle 1885, S. 81—194.

Freud Sigm.: Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. I. Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne (Jahrb. f. psychoanalytische u. psychopathologische Forschungen, Bd. II, 1910, S. 389—397).

— Die Traumdeutung. 2. Aufl. Wien und Leipzig 1909. (Tr.).

— Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. Jahrbuch f. psychoanalytische u. psychopathol. Forschungen, Bd. I, Wien und Leipzig 1909. S. 1—109.

— Über infantile Sexualtheorien. Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 2. Folge, 1909, S. 159—174. (Kl. Schr.).

— Der Dichter und das Phantasieren (Sammlung kl. Schr., II., S. 197).

— Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (Schr. z. angew. Seelenk. H. VII. 1910).

— Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen, gehalten zur 20jähr. Gründungsfeier der Clark University in Worcester. 1910.

Frobenius Leo: Das Zeitalter des Sonnengottes. I. Band, Berlin 1904.

Gervinus G. G.: Geschichte der deutschen Dichtung. II. Band, fünfte gänzlich umgearbeitete Auflage. Leipzig 1871.

Glasenapp W.: Das Leben Richard Wagners. 4. Auflage.

Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1823, Nr. 1.

Golther Wolfgang: Lohengrin (Romanische Forschungen, hg. v. Karl Vollmöller, 5. Band, Erlangen 1890, S. 103—136.

— Richard Wagner als Dichter („Die Literatur“ hg. v. G. Brandes. Band 14), Berlin 1904.

Graf Max: Richard Wagner im »Fliegenden Holländer«. Ein Beitrag zur Psychologie künstlerischen Schaffens. (Schriften zur angew. Seelenkunde, hg. v. Prof. S. Freud. Heft 9, 1911).

Grimm Brüder: Deutsche Sagen. 2 Bände, Berlin 1816—1818.

— Kinder- und Hausmärchen (K. H. M.) 3 Bände, Reclamsausgabe.

Grimm Jakob: Deutsche Mythologie. 4. Ausgabe v. E. H. Meyer. 3 Bände, Berlin 1875.

Grimm Wilhelm: Die deutsche Heldensage. 2. Ausgabe. Berlin 1867.

Hagen F. H. von der: Die Schwanensage. (Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaft zu Berlin 1846. S. 551—577. Philosoph.-hist. Klasse).

Hippeau C.: La chanson du chevalier au cygne et de Godefroi de Bouillon (1.—2. partie, Paris 1874—77).

Hoffory J.: Der germanische Himmelsgott (Nachrichten der kgl. Akademie der Wissenschaft zu Göttingen, 1888, S. 426—443).

Hoffstätter F. F.: Altdeutsche Gedichte aus den Zeiten der Tafelrunde. Band II, (1811) S. 131—173.

Holtzmann A.: Indische Sagen. Karlsruhe 1846.

Hüsing Georg: Die iranische Überlieferung und das arische System. Mytholog. Bibl. II/2. Leipzig, Hinrichs 1909.

Jones Ernest: Simulated Foolishness in Hysteria. American Journal of Insanity, Oct. 1910.

— Freud's Theory of Dreams (American Journ. of Psychology, April 1910.

Jung C. G.: Über Konflikte der kindlichen Seele (Jahrbuch für psychoanalytische d. psychopatholog. Forschungen, Band II. 1910).

Kapp Julius: Richard Wagner. Berlin 1910.

Kemble John: Über die Stammtafel der Westsachsen. München 1836.

Kleinpaul Rudolf: Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage. Leipzig 1898.

Koch Max: Ausländische Stoffe und Einflüsse in Richard Wagners Dichtung, (Studien z. vergl. Literaturgeschichte, Band 3, Berlin 1903, S. 401—416.)

Köhler Arthur: Die Einleitung des Beowulfliedes (Zfd. Phil., II, 1870, 316 fg.).

Konrad von Würzburg: Der Schwanritter, hg. v. F. Roth. Frankfurt 1861.

Kuhn Adalbert· Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, Berlin 1859.

* Krauß Friedr. S.: Das Geschlechtleben in Glauben, Sitte, Brauch und Gewohnheitrecht der Japaner. 2. verm. Aufl. Leipzig 1911.

Laistner Ludwig: Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte. 2 Bände, Berlin 1889.

Leo H.: Beowulf, das älteste deutsche in angelsächsischer Mundart erhaltene Heldengedicht nach seinem Inhalt, und nach seinen historischen und mythologischen Beziehungen betrachtet. Ein Beitrag zur Geschichte altdeutscher Geisteszustände. Halle 1839.

— Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches. I. Bd. Halle 1854.

— Ferienschriften. Vermischte Abhandlungen zur Geschichte der deutschen und keltischen Sprache. I. Heft, Halle 1847.

Lohengrin, ein altteutsches Gedicht, nach der Abschrift des Vaticanischen Manuscripts von F. Gloekle hg. v. J. Görres. Heidelberg 1813. (Einleitung XCIV S. das 192 S. Text.)

— Zum erstenmal kritisch hg. und mit Anmerkungen versehen von H. Rückert. Quedlinburg und Leipzig 1858 (Bibl. d. Ges. deutsch. Nat.-Lit. I. Band 36).

— der Ritter mit dem Schwane. Ein mittelhochdeutsches Heldengedicht. Erneut von H. A. Junghaus (Reclam, Nr. 1199—1200).

Mannhardt Wilh.: Germanische Mythen. 2 Bände. Berlin 1858.

— Antike Feld- und Waldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert. Berlin 1877.

Marie de France: Die Lais der M. d. Fr. hg. v. Karl Warnke. Mit vergleichenden Anmerkungen von Reinh. Köhler, Halle 1885. (Bibliotheca Normannica, Denkmäler normanischer Literatur und Sprache, hg. von Herm. Suchier. Band III).

— Poetische Erzählungen nach altbretonischen Liebessagen. Übersetzt von Wilh. Hertz. Stuttgart 1862.

Müllenhoff Karl: Beowulf. Untersuchungen über das angelsächsische Epos und die älteste Geschichte der germanischen Seevölker. Berlin 1889.

— Sceáf und seine Nachkommen. Der Mythus von Beowulf. (Zfda. VII, 1849, S. 410—441).

Müller Wilh.: Die Sage vom Schwanritter (Germania, Vierteljahrsschrift f. deutsche Altertumskunde, hg. von Franz Pfeiffer. I. Jhg. Stuttgart 1856, S. 418—440).

Osterwald K. W.: Iwein, ein keltischer Frühlingsgott. Ein Beitrag zur komparativen Mythologie. Programm Merseburg 1853.

Panzer Fr.: Lohengrinstudien. Halle 1894.

Paris Gaston: Referat von Henry Alfr. Todd: La naissance du chevalier au cygne, ou les enfants changés en cygnes (Publications of the modern language Association. 1889). Romania, hg. v. Meyer und G. Paris, Année 19 (1890), p. 314—340.

Paris P.: Les manuscripts françois. VI. Paris 1845, p. 168—200.

— Histoire littéraire 22, p. 388—402; 25, p. 510—516.

Rank Otto: Der Mythus von der Geburt des Helden (Schriften zur angewandten Seelenkunde, hg. von Prof. Dr. S. Freud, Heft 5). Wien und Leipzig 1909.

— Belege zur Rettungsphantasie (Zentralblatt f. Psychoanalyse, I. Jhg., H. 7/8).

Reiffenberg Baron de: Le chevalier au cygne et Godefroid de Bouillon. Poëme historique, publié pour la première fois avec de nouvelles recherches sur les légendes qui ont rapport a la belgique, un travail et des documents sur les Croisades. Tome I. Bruxelles 1846.

Reitzenstein Fr. Frh. v.: Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker. Zeitschrift für Ethnologie, 41. Jg. (1909), S. 644—683.

— Storchenmärchen und conceptio immaculata (Dokumente d. Fortschr., 1910).

Riklin Franz: Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen (Schriften z. angewandten Seelenkunde, hg. v. Prof. S. Freud. 2. Heft. Wien und Leipz. 1908).

Schröder Leop.: Griechische Götter und Heroen. Eine Untersuchung ihres ursprünglichen Wesens mit Hilfe der vergl. Mythologie. Heft 1. Berlin 1887.

Silberer Herbert: Phantasie und Mythos (Jahrb. f. psychoanalyt. u. psychopath. Forschg. II. 1910).

Simrock Karl: Die deutschen Volksbücher. 13 Bände. Frankfurt 1846—1850.

— Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen. 6. Aufl. Bonn 1887.

Spieß Edm.: Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Auf Grund vergl. Religionsforschung dargestellt. Jena 1877.

Steinmeyer: Lorengel (Zfda. XV, Berlin 1872, S. 181—244).

Titurel von Albrecht v. Scharfenberg. Hg. v. Hahn. 1842.

Thimme A.: Das Märchen. Leipzig 1909.

Volksbücher, die deutschen. Hg. v. Karl Simrock. 13 Bände. Frankfurt 1846—1850.

Wackernagel Wilh.: Gewerbe, Handel und Schiffahrt der Germanen (Zfda. IX, 1853, S. 574).

Wagner Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen. 10 Bde. Leipzig. Fritzsch 1871—1880.

— Zwölf Briefe an Röckel. 2. Aufl. Leipzig 1903.

— Familienbriefe. Berlin 1908.

— Mein Leben. 2 Bde. München 1911.

Wartburgkrieg, Der: Hg. v. Simrock. Stuttgart 1858.

Wolf J. W.: Beiträge zur deutschen Mythologie. 2 Bände. Göttingen und Leipzig 1852.

— Niederländische Sagen. Leipzig 1843.

Wolfram von Eschenbach: Parzival und Titurel, hg. v. K. Bartsch. Leipzig 1870—71.

— Parzival. Neu bearbeitet von Wilhelm Hertz. 4. Aufl. Stuttgart 1906. (Cotta).

Wundt Wilh.: Völkerpsychologie. II. Band, 3. Teil. Leipzig 1909.

Zeitschrift für deutsche Mythologie. Begründet von W. Mannhardt, hg. v. J. W. Wolf. Bd. I—IV. Göttingen 1853—1859.

K. u. K. Hofbuchdruckerei Karl Prochaska in Teschen.

K. u. K. Hofbuchdruckerei Karl Prochaska in Teschen.